

د. علي مصطفى أنور

علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية

(دراسة في فلسفة ميرلو بونتس)

١٩٩٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراسي - الفجالة

ب ٩٠٤٦٩٦ القاهرة



اهداءات ۰۰۱

د. احمد ابو زيد

انٹرویوولوجی



علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية

(دراسة فى فلسفة ميرلو پونتى)

• علا مصطفى أنور

١٤١٤ هـ — ١٩٩٤ م

الطبعة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢٠٠٠ شارع الملك فيصل
٩٠٤٦٩٦ / ت

« شكر وتقدير »

أتوجه الى الله العالى القدير ، فى البداية شاكرة له فضله ونعمته ورضاه ، داعية أن يحوز هذا العمل رضاء المتخصصين ويكون فيه ولو بعض النفع لهم .

وانبى لأحمد الله ان وفقنى وهدانا وجعلنى تحت اشراف ورعاية الأستاذة . . والأخت . . والصديقة . . الدكتورة أميرة حلمى مطر . وبهما قلت فلن أوفىها حقها من التقدير ، فقد كانت نعم الأستاذ والمرشد والمشجع . ولولاها لما استطعت أن أحقق أى انجاز . فلم تتوانى لحظة واحدة عن الافاضة على من علمها وفكرها وحسن استماعها . فأحال الله أن يقدرها دائماً على هذا العطاء .

والى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية الذى أتشرف بالانتمساب اليه أتوجه من الأعياق بالمعرفان ، فتحت رعاية الأستاذ الدكتور أحمد خليفة عملنا ونعمل كفريق واحد متماسك تسوده روح الحب والتعاون . وتحت ادارة الأستاذة الدكتورة ناهد صالح نشعر جميعا بالانتماء الى هذا المكان المريق حيث نتاح لنا جميعا أفضل الفرص للبحث والتفكير والاطلاع على كل ما يدور فى مجال العلوم الانسانية . فالى كل العاملين فى المركز أتوجه بالشكر والتقدير .

ولا انسى تشجيع افراد امرتى وصديقاتى وزميلاتى المستبر لى على بذل مزيد من الجهد ومساعدتهم لى على السعى قدما على الطريق قاليهم أتوجه بالشكر والدعاء .

واتوجه بالتقدير الى اعضاء لجنة المناقشة على سعة صدورهم وموافقتهم على تقييم هذا العمل الذى اتعشم ان يحوز رضاهم .

مقدمة

حاولت هذه الدراسة ، من خلال تناول الفيلسوف الفرنسى الكبير ميرلوبونتي ، لقاء الضوء على اتجاه جديد ومعاصر فى تاريخ الفلسفة ، ويمكن أن نقول كذلك فى تاريخ العلوم الانسانية ، ونقصد به « الاتجاه الفنونولوجى الوجودى » . لقد صبغ بالطبع الفيلسوف هذا للاتجاه ، الذى بدأ ملتصقا بطريقة مع هيدجر ثم ازدهر بعض الشيء مع سارتر ، صبغه بصبغته الفلسفية الخاصة مما جعله ينمو ويتطور ويتخذ موقفه ضمن الفلسفات الكبرى . كما حاولت الدراسة وضع هذه الفلسفة او هذا الاتجاه على طريق التكامل بين الفلسفة والعلوم الانسانية .

ولم تحاول هذه الفلسفة بناء مذهب او نسق فلسفى ، وانما سار ميرلوبونتي على الدرب الذى رسمه هوسرل : العودة الى الاشياء ذاتها ، الى الخبرة الحية التى تظهر فى الوعى قبل أن تتعرض للفكر النقدى او العلمى هى من ناحية اذن امتداد لفنونولوجيا هوسرل . ولكنها ايضا امتداد لوجودية هيدجر القائمة على الاهتمام بالوجود الانسانى وواقعيته واحتماله . ولا تهدف الفنونولوجيا الوجودية من وراء ذلك الى تفسير المالم ، او كشف شروط امكانه ، بل هدفها التوصل الى خبره بالعالم ، اى اتصال واحتكاك بالعالم السابق على كل تفكير فيه كما يقول الفيلسوف فى احد صفحات « المعنى واللامعنى » (١) .

تهدف الفلسفة اذن فى رأى ميرلوبونتي الى اثاحة الفرصة لماننا لكشف موقعنا من العالم . . . ولا يدعى الفيلسوف ان هذا سيتحقق بوضوح تام ، فاننا لسنا شفافين ازاء انفسنا ، وانما يطمح فى جعل العالم وانفسنا اقرب الى الفهم وتبدأ الفلسفة مع موقفنا فى المالم

(1) Merleau - Ponty. Sens et non - Sens , Op. Cit. p. 48.

حيث نحاول فى حياتنا اليومية ان نتوافق مع ظروفنا ومع بيئتنا ، وان نتطلع الى ما سيحدث والى اين نتجه فى المستقبل القريب والبعيد . ان هذه الفلسفة تطمح أن تكون جزءا من حياتنا كما تهدف الى التوحيد بين معرفتنا العلمية واهتماماتنا الأساسية ، وتتميز بمحاولة الفيلسوف الكشف عن المعنى فى كل شئ يواجهه .

لم تكن المهمة التى آل الفيلسوف على نفسه إنجازها سهلة ، بل صعبة للغاية ، فقد تصدى لمشكلات ضخمة ، منذ محاولة استيعاب كافة الآراء والفلسفات المسابقة عليه - ديكارت وهيجل وهومرل وهيدجر وغيرهم - وفى نفس الوقت الاطلاع على ما يقدمه العلم المعاصر من آراء ومعارف سواء فى العلوم الطبيعية كالفيزياء والبيولوجيا أم فى العلوم الانسانية كالسياسة وعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ واللغة ، وحتى الفن كان له مكانته فى فلسفة ميرلوبونتى . نقول أن مهمته كانت صعبة منذ حاول استيعاب التاريخ العلمى والفلسفى والأدبى والفنى حتى صياغته لفلسفته . تلك الفلسفة التى حاول أن يجعلها تستوعب كافة ما يشكل حياة الانسان الداخلية والخارجية ، ما يهم عقله وما يهم جسمه ، وما يدور فى داخله وما يدور خارجه : فى المجتمع وفى العالم .

واذا كان ميرلوبونتى اهتم مع هومرل بدراسة الماهيات فقد حرص على دراسة العلاقة بين الماهيات والوقائع . لقد عنى بدراسة الظواهر واعتبرها فى آن واحد وقائمية وتوجد امام الوعى وماهوية أى لها معنى بالنسبة للوعى ، وما الوعى ذاته سوى حوار أساسى يدور بين الذات والعالم . وتتمثل وجودية ميرلوبونتى فى محاولة انزال الفنونولوجيا من سائها الى الأرض أو الوجود ، فقد اهتم بالتحليل الواقعى للوجود مع التأكيد على أهمية الفعل والممارسة العملية .

وكبلورت آراء الفيلسوف الفلسفية كلها فى شكل فنونولوجى وجودى تضمن عناصر عديدة حرصنا على عرضها بالتفصيل فى الباب

الأول . وقد شكلت هذه العناصر جوهر فلسفته من ناحية ، كما شكلت الخلفية التي انطلق منها للنظر الى العلوم الانسانية من ناحية أخرى . ولا يفوتنا أن نذكر أن هذه التسمية : « علوم انسانية » ترجع الى إن ميرلوبونتي استخدمها ، كما استخدمها كثير من الفلاسفة الفرنسيين . ولم يقصد ميرلوبونتي من وراء ذلك أن هناك أولوية للإنسان على المجتمع ، بل لقد افترض دائما علاقة واتصال بين الفرد او الذات إلى الإنسان والآخرين في المجتمع ، مما جعله يؤكد على عالم الحياة وعلى الذاتية المتبادلة *intersubjectivité* وقد استخدم ميرلوبونتي بنفس المعنى تعبيرا آخر هو « علوم الإنسان » *Les Sciences de l'homme* وتتضمن هذه العلوم كل من علم النفس وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم الاقتصاد والسياسة واللغويات والتاريخ .

وقد انصب اهتمامه العلمي بشكل كبير على العلوم الانسانية بصفة خاصة . فبحكم موقعه كأستاذ للتربية وعلم النفس شغل علم النفس قطاعا عريضا من اهتماماته ، وقد حاول التعرف على كافة ما يدور في هذا المجال من آراء متمثلة في المدارس المختلفة ونظر اليها نظرة نقدية خاصة تتضمن اضافات ذات قيمة كبيرة .

اما بالنسبة للمياسة فقد كان ميرلوبونتي فيلسوف الموقف ، يعيش أحداث العصر ، يفعل بها ويتفاعل معها ، فكان من الطبيعي أن تكون له وجهة نظر ازاء الأحداث الجارية وبخاصة ازاء الاتجاهين السائدين آنذاك : الماركسية والليبرالية .

ولم يتوان الفيلسوف عن خوض مجال علم الاجتماع والانثروبولوجيا . لقد عارض الاتجاه الموضوعي وأخذ عليه أشياء كثيرة ، وأعجب بالبنوية التي بدأت شيئا فشيئا تكسب أرضا أثناء حياته ، ولكن مع بعض التحفظات التي تعرض لها في حينها .

وإذا كنا لم نفرد فصولا مستقلة للتاريخ واللغة ، فليس معنى ذلك اننا اهلناها ولم نعطها ما يليق بها من اهتمام ، بل لقد حاولنا فى الفصل الخالص بالسياسة عرض نظرية ميرلوبونتى الى التاريخ وفلسفة التاريخ لصلتها الوثيقة بموضوع السياسة . كما حاولنا فى أجزاء متفرقة من الرسالة وفى الفصل الخاص بعلم الاجتماع القاء بعض الضوء على نظرية ميرلوبونتى الى اللغة . ولا ننكر ان موضوع اللغة هام وشغل الفيلسوف ، الا ان التوسع فيه كان يقتضى منا جهدا ووقتا لم نمتطيع فى اطار هذا العمل ان نوفره ، وقد يتاح لنا ذلك فى المستقبل .

ولم تكن هذه العناية التى اولاهنا ميرلوبونتى للعلوم الانسانية وليدة الصدفة ، او لما نالته هذه العلوم من اهمية وحظت به من اهتمام ، بل كانت لهدف معين ترسمه الفيلسوف وحاول تحقيقه خلال كافة أعماله ؛ ويتمثل فى الرصد بين الفلسفة والعلوم الانسانية . حقا لقد انفصلت هذه العلوم عن الفلسفة واستقلت مع تقدم المعرفة العلمية ، الا ان هذا الفصل بالرغم من ضرورته ادى الى قطيعة بين المجالين . واخذ ميرلوبونتى على عاتقه اعادة بناء الجسور . لقد اعتقد الفيلسوف ان كل منها لا غنى له عن الآخر وان التكامل بينهما ضرورى ، والفنومولوجيا الوجودية هى وسيلته فى تحقيق هذا الهدف .

وإذا كانت المهمة التى تصدى لها الفيلسوف وحاول انجازها صعبة وعسيرة فان المهمة التى تصدىنا لها لم تكن سهلة كذلك . فمن ناحية قدم ميرلوبونتى مادة غزيرة حاول من خلالها تغطية كافة مجالات الفكر الفلسفى والمعرفة وكان انتاجه فيها ضخما ومتنوعا ، ومن ناحية اخرى لم يكن عرضه الآراء والفكره سهلا ميسرا ، او بسيطا واضحا . . . حقا لا ننكر انه فيلسوف معاصر ومهما كان فانه اقرب الينا واقرب الى فكرنا ، الا ان محاولة فهم الآراء التى حاولنا دراستها لم يكن سهلا والطريق لم يكن مهيئا تماما . . . والامل ان نكون نجحنا بهذا الجهد المتواضع ان نلقى الضوء على فلسفة ظلت طويلا خافية عنا وخاصة فى هذا الجزء

من العالم ، ذلك أن اهتمام غالبية الفلاسفة انصب على زميل ميرلويونتي ،
سارتر ، لما له من إنتاج فلسفي وأدبي قرره إلى القراء والباحثين
فكان نصيبه من الدراسة والبحث وفيرا . إلا أن كثير من
الباحثين حاليا ، في العالم كله ، رأوا أهمية العودة إلى ذلك الفيلسوف
الذي لم تأخذ فلسفته عنايتها من العرض والتحليل ، مع أنها معاصرة
بالنسبة لنا أشد المعاصرة ، كما سوف نرى فيما سنقدمه على الصفحات
التالية .



الباب الأول

الفنومولوجيا الوجودية عند ميرلوبونتي

تمهيد : لحظة عن حياة ميرلوبونتي وإنتاجه

الفصل الأول - مصادر فلسفة ميرلوبونتي

١ - الفنومولوجيا

تمهيد

أولا - هيجل

ثانيا - هوسرل

٢ - الوجودية

تمهيد

أولا - هيدجر

ثانيا - سارتر

الفصل الثاني - تطور الفنومولوجيا الوجودية في فلسفة ميرلوبونتي

تمهيد

أولا - بنية السلوك

ثانيا - فنومولوجيا الإدراك الحسي

الفصل الثالث - عناصر الفنومولوجيا الوجودية

تمهيد

أولا - الجسم

- ١ - النظرية
- ٢ - الجسم كموضوع
- ٣ - مكانية الجسم وحركته
- ٤ - الجسم باعتبارها موجودا جنسيا
- ٥ - الجسم واللغة
- ثانيا - الادراك الحسى وارتباطه بالجسم والعالم
- ثالثا - الآخر
- رابعا - الكوجيتو
- خامسا - الزمانية
- سادسا - الحرية

تمهيد : لمحة عن حياة ميرلوبونتي وافتتاحه

ولد موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau - Ponty في ١٤ مارس ١٩٠٨ في بلدة رشفور Rochefort-out Mer بفرنسا ، من عائلة تنتمي الى الطبقة الوسطى . ولمضى مرحلة الطفولة والمراهقة دون مشاكل وفي ظل الايمان المسيحي . وقد تعرف على سارتر كزميل في مدرسة المعلمين العليا ، وهي زمالة وصداقة استمرت منين طويلة حتى انتهت في مرحلة معينة من مراحل تطور فكر كل منهما . وقد اجتاز ميرلوبونتي بنفوق عام ١٩٣٠ امتحان الأجراسيون ، وهي درجة هامة في الفلسفة . ثم عمل في الأعوام التالية مدرسا في مدارس الليسية . وقد نشر عام ١٩٣١ أول مقال له يحمل عنوان : « Christianisme et ressentiment » وفيه يؤكد ارتباطه بالفنومولوجيا . وفي عام ١٩٣٦ نشر تحقيقين لمعلمين أحدهما لسارتر هو « الخيال » ^١ imagination والاخر لجابريل مارسل هو « الوجودية والتملك » *Être et Avoir* وقد انهك في هذه المرحلة من حياته في مجموعة من الأبحاث النفسية متأثرا بالمدرسة الجشتالطية مما أدى به في أواخر عام ١٩٣٨ الى البدء في اعداد أول أعماله الهامة « بنية السلوك » *La structure du comportement* الذي ظهر الى الوجود بعد أربع سنوات .

وقد عمل ميرلوبونتي مدرسا في مدرسة المعلمين حتى عام ١٩٣٩ ، حيث تم تجنيده في الفرقة الخامسة من سلاح المشاة . ثم انضم كما فعل سارتر الى حركة « الاشتراكية والحرية » المكونة من مجموعة من المثقفين المقاومين للنازية (١) . وحصل ميرلوبونتي على درجة دكتوراه الدولة عام ١٩٤٤ برسالتين تقدم بهما الى السوربون ، الأولى « فنومولوجيا الادراك الحسي » *Phénoménologie de la Perception* والثانية « بنية

(1) Robert Maggiori. L'itinéraire d' un Démystificateur.
Libération . Jeudi 1 er Avril 1981 , p. 20. -

المطوك » • وقد نشرت الرسالة الأولى التي تعتبر من أعماله الرئيسية فى شكل كتاب عام ١٩٤٥ • وقد قام فى نفس العام مع سارتر بتأسيس مجلة « الأزمنة الحديثة » *Les temps Modernes* كما عين محاضراً فى جامعة ليون حيث أصبح أستاذاً فى يناير ١٩٤٨ • وقد كتب فى هذه الفترة عديداً من المقالات فى « الأزمنة الحديثة » ، قام بعد ذلك بجمعها ونشرها بعد ادخال بعض الإضافات والتعديلات إليها فى كتاب يحمل عنوان « الإنسانية وارهاب » *Humanisme et terreur* عام ١٩٤٧ • وهو واحد من الأعمال التى لثارت عديداً من المناقشات •

ونشر عام ١٩٤٨ عملاً آخر هاماً هو : « المعنى واللامعنى » *Sens et Non Sens* ، كما قام بإلقاء سلسلة من المحاضرات فى مدرسة المعلمين العليا خصصها لعالم اللغة المعروف دى سوسير *De Saussure* وقد دعتة جامعة السوربون عام ١٩٤٩ ليشغل كرسى علم النفس والتربية بها ، وقد استمر يشغل هذا الموقع حتى عام ١٩٥٢ • واستمر ميرلوبونتى يكتب فى الأزمنة الحديثة ، وخصص مجموعة مقالات عن ايمانويل مونييه « *Emmanuel Mounier* » ومكيافيل *Machiavel* ولوكاس *Lucas* • وقد اثارت احدى مقالاته التى نشرها عام ١٩٥٠ تحت عنوان « أيام من حيائنا » الغضب ، فقد ادان ميرلوبونتى - يشاركه فى ذلك سارتر - وجود ممسكات العمل الاجبارية فى الاتحاد السوفيتى • كما جعلت الحرب الكورية ميرلوبونتى يقف موقفاً متشدداً : قلم تعد الاشتراكية تمت بصلة الى الاتحاد السوفيتى من وجهة نظره ، كما انهيار فى رأيه التأويل الجدلى للتاريخ • وبينما ارتبط سارتر بالشيوعية وكتب « الشيوعيون والمسلم » وعلن تأييده للحركة الشيوعية ، فان ميرلوبونتى ، على العكس ، اقتنع بالفشل التام للشيوعية وابتعد عن سارتر واستقال من الأزمنة الحديثة اثر عديد من الخلافات •

وتم اختصار ميرلوبونتى ليشغل كرسى الفلسفة فى الكوليج دى فرانس عام ١٩٥٢ خلفاً للمويس لافل • وقد ألقى محاضراته الافتتاحية فى يناير ١٩٥٣ ، وقد نشرت بعد ذلك تحت عنوان « ثناء على الفلسفة » *Éloge de la philosophie*

la Philosophie . كما نشرت خلال عامي ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ سلسلة من المقالات في مجلة « الاكسبريس » *L'Express* نذكر منها « هل يعتبر الفيلسوف موظفا ؟ » و « هل ماتت الماركسية في يالطا ؟ » و « الى أين تتجه المعارضة للثيوعية ؟ » و « مستقبل الثورة » . كما نشر في نفس الفترة عمل آخر كبير هو « مغامرات الجدل » *Les Aventures de la Dialectique* . وظهر كتابه « علامات » *Signes* عام ١٩٦٠ ، اي قبل وفاته بعام واحد . وظهر بعد وفاته العديد من الأعمال ، ساعد في نشرها واحد من اخلص اصدقائه وطلابه هو كلود ليفور *Claude Lefort* وهذه الأعمال هي المرئي واللامرئي *le visible et l'invisible* عام ١٩٦٤ ، والعين والعقل *L'œil et l'esprit* في نفس العام ، « وثائق على الفلسفة وأبحاث أخرى » عام ١٩٦٥ ، « واسلوب العالم » *La prose du Monde* عام ١٩٦٩ . كما ظهرت مجموعة محاضرات في الكوليج دي فرانس في كتاب يحمل عنوان « ملخصات محاضرات الكوليج دي فرانس » ١٩٥٢ - ١٩٦٠ « عام ١٩٦٨ .

وإذا كان الفيلسوف قد وافته المنية في ٣ مايو ١٩٦١ إلا أن أصابعه لا زالت تنبض بالحياة وتشكل انتاجا متجددا فقد ضاق اليوم المفكرون بالوضع التي تحاصروهم ، خاصة في أمريكا . وبدأ الفلاسفة الفرنسيون بإرجعون البنيوية التي انتشرت انتشار الموضة في فرنسا . وأعلنت العودة من جديد ، الى الفنونولوجيا والى ميرلوبونتي بالذات كظاهرة فريدة في الفكر العالمي .

وقد طرح الكثيرون التساؤل التالي : لو كان ميرلوبونتي ما زال حيا اليوم هل كانت آراؤه تحبر عن نقض الوجهة من النظر ؟ وما لا شك فيه أنه قد حدث تطور في فكر الفيلسوف بدءا من « فنونولوجيا الادراك الحسي » وانتهاء « بالعين والعقل » و « المرئي واللامرئي » وهي أعماله الأخيرة . فيرى كلود ليفور مثلا أن « بنية السلوك » وفنونولوجيا الادراك الحسي « يتخلل انتاج التشابك ، وبعد ذلك نضج فكر الفيلسوف بشكل

لموس منذ كتابة هذين العاملين . والجديد فى عمل الفيلسوف يقاس من خلال آخر كتاباته « علامات » و « العين والمقبل » و « والمرئى واللامرئى » (١) .

ولو قلنا بين « قنوبولوجيا الإدراك الحسى » أول أعماله الكبيرة « والمرئى واللامرئى » الذى مات الفيلسوف قبل أن ينويه فإتنا نتبين الطريق الذى قطعه بحثاً عن لغة فلسفية جديدة . لقد بدأ بالفنوبولوجيا وانتهى بالانطولوجيا ، وذلك من خلال تفكيره فى العلاقات بين الإنسان والوجود بشكل عام مستخدماً فى ذلك المعطيات الجديدة التى تقدمها العلوم الانسانية . لقد لعب ميرلوبونتى دوراً كبيراً لا يمكن إنكاره فى مجال اللغويات والتحليل النفسى وعلم نفس الطفل والانثروبولوجيا وما إلى ذلك .

كما اهتم بدراسة انجازات العلوم الحقيقة خاصة البيولوجيا الى جانب بشكلات التاريخ والسياسة . وينجلى عمق تفكير الفيلسوف من خلال دراسته للتغيرات المؤثرة على كل من اللغة والفن .

وتعلن آخر كتابات ميرلوبونتى عن نصر للفلسفة على ما اسماه هو نفسه « غياب الفلسفة منذ هيجل » . . . انه نصر جديد جاء نتيجة وعى جديد تجاه اللغة التى تصنع طريقاً للفكر ويشكل أكثر تحديداً تجاه الأدب ، محاولة لتعبئة قوى تمتلخص ما هو خفى فى هذا العالم المصابت ، أو قوى الوصف التى تتميز بها اللغة . وينكشف حجم ميرلوبونتى فى داخل الفلسفة فىكشف الأضواء التى يلقبها فى « المرئى واللامرئى » على اللغة الفلسفية قدراتها وحدودها تحت سماء يوم جديد . وهكذا يرجع

(1) Christian de la Campagne Penser les rapports de L'homme

avec L'être . Le Monde . Samedi 2 Mai 1981 , p. 20.

الكاتب من جديد الى الفلسفة ليعلم حقيقة هابطة : هو الموضوع الى المصادر *Les sources* (١) .

ان ميرلوبونتي هو الفيلسوف الباحث والدارس في مجال الخبرة الانسانية ، تلك الخبرة التي لا تحددها العلاقة التقليدية بين ذات وموضوع ، بين نشاط وسلبية ، بين انسان وطبيعة ، بل على العكس حاول الفيلسوف الافلات من هذه العلاقة التي رآها تتضمن نوعا من التناقضات ، فالخبرة بالنسبة له مفهوم أساسي ، بمعنى مغاير للمعنى الهيجلي . والانسان والجسم واللغة والفكر هي موضوعات يتعين تناولها في اطارها الخاص .

ومن الخطأ الاعتقاد في ان ميرلوبونتي قام نسقا فلسفيا ، وانما تتضمن اعماله دائما التساؤل الفلسفي ، ويحرك هذا التساؤل آراء مقصودة تستبعد أي فكرة عن الاكتمال أو وضع حد للنقاش . لقد انجذب الفيلسوف الى التساؤل وهو المحرك الأول للفلسفة ، والنقد الذي وجهه الى موضوعات اسمية في الميتافيزيقيا لا يمكن ان يؤدي الى أي تبسيط بل على العكس يؤدي الى تحرير الاسئلة من الاجابات التي كانت تمسك بخناقها ، فهو يحرر مثلا موضوعات كالذات والانسان والطبيعة والتاريخ والتعريفات التي حاولت الانساق الميتافيزيقية الكبيرة افرزها (٢) .

لقد نقد ميرلوبونتي كلا من الماركسية والبنوية ، وكاتب البنيوية قد بدأت تكسب اهتماما متناميا لثناء حياته ، تزايد بشكل ملحوظ في مجالات عدة بعد وفاته . لقد كتب ميرلوبونتي في مواضع عديدة مبينا انه لا بد من الرجوع الى ماركس ، الا انه رجوع الى مصدر من المصادر الكلاسيكية

(1) Claude Lefort . Sur une colonne absente . Ecrits autour de Merleau-Ponty . Paris . Gallimard 1978 p. XVIII.

(2) Christian de la Campagne Op Cit p 20

كغيره من المصامير الأخرى ، دون محاولة للعثور لديه على تصور شاسل للعالم أو مبررات للالتزام السياسي . والنقد الذى وجهه الى ماركس لا يقصد من وراءه البقاء لفكر ماركس أو التاريخ أو السياسة . وقد ادى اختلاف ميرلوبونتي ومارتز حول الماركسية الى قطيعة بين الرجلين ، فقد وجد ميرلوبونتي ان الاتجاه فى الأزمنة الحديثة قد أصبح ماركسيا أكثر من اللازم . وقد رأينا كيف عاد سارتر بعد ذلك الى مواقف سابقة له ونقد بالفعل الماركسية . أما البنيوية فعلى الرغم من انها لم تكن قد اكتسبت أرضا بعد إلا ان ميرلوبونتي رأى فيها شكلا جديدا من أشكال الوضعية . وسوف نتناول فى مواضع أخرى من الرسالة هذه الموضوعات بالتفصيل .

لقد شباه القبر ان يهوت الفيلسوف وهو فى الثالثة والخمسين من عمره ٧٠ . لأن ينتهى من اكمال العمل الذى كان يحلم ببناؤه حفا ان التساؤل الفيلسوف بحكم تعريفه مصيره الى عدم الاكتمال ، الا ان الأعمال غير المنتهية تتعرض فى العادة لقراءات متعددة . والسؤال المطروح الآن هو : هل نقرأ ميرلوبونتي كما ينبغي علينا أن نفعل ؟ وفى الواقع ان هذا الفيلسوف الكبير ظل فترة طويلة غير معروف بدرجة كافية فقد صاحب انتشار البنيوية اهل ميرلوبونتي ، ولعل المودة التى نشاهدها اليوم تستر ، فهو واحد من الفلاسفة القادرين على مساعدتنا فى فهم العصر الذى نحياه حاليا ، وذلك من خلال منظور واضح يتناول كلا من الانسان والتاريخ ، منظور قل أن نجد مثله لدى فلاسفة معاصرين آخرين .

ويعتبر البعض ميرلوبونتي آخر الفلاسفة قبل البنيوية ، وقبل ان تأخذ العلوم الاجتماعية المكانة التى هى عليها اليوم ، ومحاولتنا معبرة الطريقة التى حاولت من خلالها فلسفته النظر الى العالم قد تمدنا بمناصر تساعدنا على فهم المازق الذى نعيش فيه حاليا (١) .

(1) Bernard Sicère Merleau-Ponty, ou le Corps de la Philosophie, Grasset. Cité dans Robert Maggiori, Op. Cit. p. 20. .

الفصل الأول

مصادر فلسفة ميرلوبونتي

تمهيد

١ - الفينومولوجيا

تمهيد

أولا - هيجل

ثانيا - هومرل

٢ - الوجودية

تمهيد

أولا - هيدجر

ثانيا - سارتر

تمهيد :

تعرض الفيلسوف بحكم الفترة الزمنية التي عاشها ، وبحكم المهمة التي عمل جاهدًا على تحقيقها وهي التفلسف ، تعرض لمؤثرات عديدة تركت بصمات واضحة على فلسفته ، سواء كان موقفه إزاءها هو القبول أو الرفض أو النقد . فالفيلسوف لا يبدأ في العادة من فراغ ولا يتشكل تفكيره واتجاهه الفلسفي من تأمل مجرد للعالم والإنسان وإنما يبدأ في العادة من حيث أنتهى الآخرون ، ثم تتصهر قراءته ومعلوماته في بوتقة مصطبغ بطابع الفيلسوف الخاص وإبداع فكره الخاص وظروفه التاريخية . ومما لا شك فيه أن ميرلوبونتي قد تأثر بتيارين أساسيين هنا : الفنونولوجيا والوجودية ، وذلك بالإضافة إلى مؤثرات فرعية أخرى لا ينكر أثرها مثل الماركسية ، واللغويات البنوية ، وعلم نفس الجشتالت ، والتحليل النفسي .

١ - الفنونولوجيا :

تمهيد :

تعتبر الفنونولوجيا أساسًا منهجًا أو طريقة للبحث أكثر منها مذهبًا فلسفيًا أو مدرسة أو نظامًا بالمعنى التقليدي . وتشترك كلمة فنونولوجيا Phenomenology من كلمتين يونانيتين ، الأولى Phainesthai أي يظهر والثانية logos وتعني « كلمة » أو دراسة .. وقد احتفظت الترجمة الإنجليزية بحدى التعبير : فن ناجية تواجد الظاهرة « Phenomenon » ومن ناحية أخرى يوجد المنطق Logic ، مما يعني ببساطة « دراسة الظاهرة » (١) .

لقد أراد هوسرل إعادة تشكيل الفلسفة بالمعنى المجدد والأصيل وهي دعوة للفلسفة كي تصبح فنونولوجيا بحق . أي دراسة للظواهر . ولا يفوتنا هنا أن نميز بين الفنونولوجيا واتجاه آخر طبيعى يدعى

(1) Philip Pettit . On the Idea of Phenomenology, Dublin

Scepter Books 1969 p. 9.

الفنومالية « Phenomenalism » ، يقوم على القول بأن المعشرفة محدودة بالمعلومات التى تقدمها الخبرة ، وبالتالى فإن الذى يبحث عن المعرفة فى هذا المذهب لا يلجأ الى التعالى عن عالم الظواهر ، أى هى المذهب الذى يسلم بالخبرة البباشرة بالواقع التجريبيى (١) . هذا بينما الاتجاه الفنومولوجى ، على الرغم من قبليه على الاستقصاء المباشر للخبرة ، إلا أنه يقصد من وراء ذلك الوصول الى عالم الماهيات .

وقد أطلق البعض على هذا الاتجاه إسم الحركة الفنومولوجية لأنها متحركة ، وليست متوقفة ، ولها فترات دينامية ، كما يتوقف تطورها على مبادئ داخلية وعلى « الأشياء » وعلى بنية المجالات التى تصادفها . وهى تضم مثل النهر تيارات متوازية عديدة متصلة ببعضها البعض ولكنها غير مطابقة ، وتتحرك بسرعات مختلفة . ولهذه التيارات نقطة بداية مشتركة ولكن من غير الضرورى أن يكون لها هدف محدد مشترك يمكن التنبؤ به . وهى تتفق مع خاصية الحركة فى أن مكوناتها تتفرع فى اتجاهات مختلفة . ويمكن تشبيه مسار هومرل داخل الحركة بأنه لولبى ، يدور حول نقطة داخلية فى المركز يمكن تسميتها بظاهرة الكون الذاتى . ويلتقى اتباعه به فى نقطة ويتبعونه فى مسار يكون هو نفسه قد عدل عنه . ولتشعب اليوم الاتجاهات النابعة عن الفنومولوجيا ، ولا يعنى هذا أن هدف الاتجاهات يتعارض ويلغى بعضه . وإنما تمثل هذه الاتجاهات المضى نحو مهام رئيسية ومحددة للحركة داخل النمط الكامل لمهمة الفنومولوجيا ، وهو البحث الوصفى الموضوعى والذاتى للظواهر فى كامل أسماها وعمقها (٢) .

(1) R. B. Macleod . Phenomenology in D. L. Sills (ed)
International Encyclopedia of the Social Sciences . The Macmillan
Co. 1968 Vol. 12 pp. 68-71 p.68 .

(2) Herbert Spiegelberg . The Phenomenological Movement
A Historical Introduction. Vol .1. The Hague, Martinus Nijhof
1969, p. 2.

وتوجد بعض المحاولات التقليدية المسابقة التي قد تعتبر سوابق للفنيولوجيا مثل فلسفة القديس اغسطين . أما الحركة الحديثة فتبتدئ مع ديكارط ويتضمن منهجه تعليق كل المعتقدات وقبول الأفكار التي تتبدى بوضوح وتميز الى حد استبعاد أى شك ولعتبرها أفكاراً صادقة . وفى الواقع أن فنيولوجيا هوسرل ترجع الى ديكارط كما تأخذ عن التحليلات النفسية لوليم جيمس كما تأخذ عن برنتانو ، وخاصة نظريته فى القصيدة (١) .

وان كان هيجل اول من استخدم التعبير فنيولوجيا فى كتابه « فنيولوجيا الروح » الا انه ليس مؤسس هذا الاتجاه ويرجع الفضل فى تاسيسه الى هوسرل . وقد اختلفت الآراء حول ما اذا كان هيجل فنيولوجيا . ام لا ، الا أننا اخترنا الحديث عنه داخل اطار الاتجاه الفنيولوجى لان الفنونولوجيين الفرنسيين اعتبروه داخل الحركة (٢) ، وكذلك لتاثيره الكبير على ميرلوبونتى . وقد تركز الاتجاه الفنيولوجى فى الفترة الاولى فى ألمانيا ، وخاصة فى المرحلة الزمنية المسماة على الحرب العالمية الثانية ، ثم انتقل الى اجزاء أخرى من العالم ابتداء من عام ١٩٣٥ .

ولقد نشأت الفنيولوجيا بشكل فعال فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر نتيجة ظروف وعوامل كانت موجودة فى الحقل الفلسفى وكان لها تاثيرها . ولا يتسع المجال لذكر هذه العوامل ، ويكفى أن نقول انها سببت مجتمعة أزمة فى الاتجاه الفلسفى ، فامتجعت الفلسفة تواجه تهديدا من الخارج بسبب فقدانها لموضعها المتميز فى مواجهة العلم مما كان له تاثيره على دورها ، واصبح امامها محاولة اللحاق بالعلم او الحفاظ على مستوى مساو له او كالتحليل ثالث البحث عن أسس جديدة . وهذا هو ما قام به هوسرل كى يخرج الفلسفة والعلم من الأزمة .

(1) Macleod. op. cit. p. 68.

(2) Spiegelberg op . cit. p. 12.

وقد تكشف بالفعل أمام بعض الفلاسفة بن أمثال هومرل وبرجسون وبعد ذلك مونييه وميلويونتي وجيرفتش ، أن الظاهرة الانسانية ليست للظاهرة الطبيعية وانها من نوعية مخالفة . وإذا كانت الظاهرة الطبيعية كما ، فالظاهرة الانسانية كيف ، وإذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن قياسها فالظاهرة الانسانية تتد عن القياس ، وإذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن التنبؤ بمجراها ووقوعها إذا علمنا قانونها وسيطرنا عليها ، فالظاهرة الانسانية تتد عن القانون وتتميز بحرية باطنة فيها لا يمكن التنبؤ بمجراها وقت وقوعها أو ياشكلها المستقبل ، وإذا كانت الظاهرة الطبيعية موضوعا فإن الظاهرة الانسانية أقرب إلى الذات ، فالانسان ذات وليس موضوعا وهو ما عناه الوجوديون بعد ذلك بلفظ التعالى (١) .

وكان « لفلسفة الحياة » عند دلتاي ومنهجه فى الفهم الذاتى اثرها الذى لا يمكن انكاره على الفنونولوجيا . لقد حاولت هذه الفلسفة حل أزمة العلوم الانسانية فأعتبرت ميدانها عالم الحياة ، كما فرقت بين علم الانسان وعلم الطبيعة وهى التفرقة التى اسمها هومرل فيها بعد بالتفرقة بين علوم الماهيت وعلوم الوقائع (٢) .

وقد اعتبر دلتاي الحياة الموضوع الوحيد للفلسفة ، وكفيلسوف تجريبي رفض أى معنى للتعالي : فلا يوجد أى شئ يتجاوز الحياة ، ولا يوجد شئ فى ذاته كما لا يوجد أى مطلق ميتافيزيقى أو فردوس افلاطونى . ومن هنا فقد اصبر الفيلسوف جزءا من الحياة ولا يمكن معرفة الحياة الا من الدخل لانه لا وجود لبداية مطلقة للفكر أو لهيكل من المعايير المطلقة خارج الخبرة . ومن هنا يصبح كل تفكير فى الحياة وما يصحبه من مبادئ تقبيلية وخلقية نتاج لأفراد معينون يعيشون فى زمان ومكان

(١) حسن حنفى ، الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية . الفكر المعاصر عدد ٥٩ يناير ١٩٧٠ صص ٣٨ - ٥٠ ، ص ٣٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٤١ .

معين ، تحددهم وتؤثر فيهم الظروف ووجهات النظر والمصر الذي يعيشون فيه . . ويرى دلتاي ان ما نعيشه ونختبره بالفعل هي الحياة نفسها في غناها وتنوعها . ولا معنى هذا بالنسبة لدلتاي الاكفاء بالنظر إلى الأفراد وحدهم وإنما الهدف هو الوصول الى نظرة شاملة للواقع . من أجل هذا يبدأ الفيلسوف من المعاني التي يضيفها البشر على عالمهم ، فيصبح جزءا من الحياة ومتأثرا بظروف عصره مثل الآخرين ، ويصبح مصدر قوة فيستطيع التوصل الى المعنى عن طريق خبرته الخاصة . فهو يدرك عمل عقله وكيف تولد الأفكار احاسلات ثم كيف تتحول الاحاسلات الى ميول . انه يعلم الخاصية الزمانية لحياتنا مع تعاقب اللحظات التي تربط الحاضر بالخبرة ، ويتذكر الماضي ويتصور للمستقبل . الفيلسوف مثل غيره من البشر يستخدم نفس المبادئ من أجل تنظيم خبرته الخاصة ، ويسمى دلتاي مقولات الحياة . ويعتبر تحليل هذه المقولات حجر الزاوية في فلسفته (١) .

وكان دلتاي أول من أثار موضوع الفهم الذاتي . . *Verstehen* بطريقة واعية وفي سياق اجتماعي لم يكن قد اتضح تماما بعد . ولم يكن يسع دلتاي كشاعر ألا ان يرى الفرد ، بخبرته وشعوره وفهمه ، كمثل للواقع الانساني الاساسي ، لذا كانت مهمة الفهم الذاتي هي التوصل الى معرفة للفرد في معقده وبساطته خلال تلك الشبكة المعقدة من العلاقات الاجتماعية للتدخل . ويتضمن الفهم الذاتي في رؤية عناصر عدة منها المشاركة الوجدانية والتعاطف ، ثم عملية استعادة الخبرة وإعادة بناء الحياة موضع الدراسة (٢) .

(1) H. P - Rickman Dikhey , Wilhelm . in p. Edwards (ed) *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, The Macmillan Co. 1967 pp. 403 - 407, p. 405

(٢) علا. مصطفى أنور ، التفسير في العلوم الاجتماعية ، دراسة في فلسفة العلم . القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨
ص ٢١١ - ٢١٢

ويقوم الهدف الأول للفنومولوجيا على توسيع وتعميق خبرتنا المباشرة ، وذلك عن طريق الاهتمام بالظواهر بشكل أكثر عمقا من النزعة التجريبية التقليدية ، مع مراعاة القيام باستبعاد تام للتصورات والأحكام المسبقة أى الأنماط المعتادة للتفكير . ويعتبر « بدا البساطة » : أحد التصورات المسبقة التى ترفضها الفنومولوجيا ، وتأخذ على العلم الحديث البدء بها بما ينتج عنه الانتهاء بتعبير محدود عن التصورات العلمية . فبدلاً البساطة يدعى أنه يزودنا بصورة فريدة وكاملة عن الواقع بينما هو ينتهى الى تضيق مجال الخبرة (١) .

ويبحث النهج الفنومولوجى الظواهر المحددة كما يبحث الماهيات العامة *Wesensschau* ولا يوجد حدس سليم للماهيات دون حدس سابق للظواهر المحددة . وقد تكون هذه الظواهر معطاة عن طريق الإدراك الحسى أو عن طريق الخيلة ، أو بوسطة الاثنين معا ، ويجب من أجل فهم الماهية أن ننظر الى هذه الظواهر باعتبارها أمثلة أو شواهد تقوم مقام الماهية العامة . أى إن حدس الظواهر المحددة يعتبر خطوة ضرورية من أجل فهم الماهيات العامة .

فيضمن البحث فى الظواهر المحددة ثلاث خطوات رئيسية هى الطور الحدسى والطور التحليلى والطور الوصفى . ويعتبر الأول عملية قائمة على التركيز على الموضوع دون الاندماج فيه حتى لا نفقد النظرة النقدية إليه . وتعتمد هذه العملية على ملاحظة الظاهرة وأحيانا المقارنة بينها وبين الظواهر الأخرى المرتبطة بها بهدف تسجيل التشابهات والاختلافات توصلنا الى إدراك تميز الظاهرة موضوع الدراسة عن غيرها (٢) .

(1) Spiegelberg op. Cit . p. 565

(2) Spiegelberg Op. Cit . p. 566.

أما التحليل الفونولوجي فهو خطوة لا تتفصل عن كل من الحذف أو الوصف ، إلا أنها تستحق اهتماما خاصا لأنها توضح العلاقة بين الفونولوجيا ومختلف الأنظمة التي تتبنى اسم التحليل المنطقي أو الفلسفي . أن هذه الأنظمة تقوم على تحليلات لبعض التغيرات اللغوية بهدف كشف بعض التعبيرات الملوقة لها والتي تتكون من عدد أقل من التعبيرات وتملك بناء أبسط ، وذلك لاحتلالها محل التعبيرات الأصلية . أما التحليل الفونولوجي فهو بعكس السابق لا يهتم أساسا بالتعبيرات اللغوية ، قد يحدث أحيانا أن يبدأ الفونولوجي من بعض الجمل المميزة ويحاول تحديد معناها وكشف ما يشوبها من غموض ولكن هذا التحليل المبدئي ليس إلا إعداد لدراسة الظواهر التي تشير إليها التعبيرات ، فالتحليل الفونولوجي هو تحليل للظواهر نفسها وليس للتعبيرات التي تشير إليها (١) .

وتصاحب خطوة التحليل خطوة أخرى هي الوصف الفونولوجي ويحدث أحيانا أن يبلغ في هذه الخطوة إلى درجة وصف الاتجاه الفونولوجي كله بأنه علم وصفي . ولا شك أنه توجد خطوة مؤكدة في البدء بوصف الظواهر قبل فحصها حدسيا وتحليليا . وهذا ما تقع فيه الفونولوجيا أحيانا عندما تبادر بالوصف قبل التأكد من الشيء الذي تصفه . ويؤسس الوصف الفونولوجي على تصنيف الظواهر ، ويفترض أطارا مكونا من قوائم للمجموعات وكل ما على الوصف أن يفعله هو أن يحدد مكان الظاهرة بالنسبة لتسق من المجموعات الموجودة من قبل ويتميز الوصف الفونولوجي بصفة خاصة بأنه وصف انتقائي لأنه من المستحيل التوصل إلى كل الخصائص للميزة لظاهرة ما ، خاصة الخصائص التي تربطها بالظواهر الأخرى . ويعتبر الانتقاء ميزة إلى جانب كونه ضرورة : فهو يجبرنا على التركيز على الخصائص الجوهرية والتجريد من الخصائص العرضية غير الجوهرية ومن هنا يتضمن الوصف الاهتمام بالمساهمات (٢) .

(1) Ibid p. 888.

(2) Ibid p 872.

ويعتبد علم النفس على الفنونولوجيا من أجل توضيح تصوراته الأساسية مثلما تعتمد الفيزياء على الرياضيات من أجل توضيح أفكارها الرئيسية . ويتعين ألا تطغى هذه المقارنة على واقعة كون الفنونولوجيا ، تقع فلسفيا في مكانة أعلى من الرياضيات ، ذلك أن تصورات الرياضة تحتاج الى توضيح فنونولوجي . وتقع الفنونولوجيا في مكانة أعلى من المنطق بمعنى أنها عن طريق استقصاءها للبنيات الأساسية للمخبرات الخاصة بالتفكير والمعرفة . تساعد على نقل أفكار المنطق الى مرحلة من « الوضوح والتحديد الابعثولوجي » فهي تساعد على توضيح أسس المعرفة ذاتها (١) .

والفنونولوجيا تريد للفلسفة أن تصبح علما دقيقا محكما أو دراسة وصفية محضة ، فهي لهذا تأخذ على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، كما تعيب على الكثير من فلاسفة الماضي اهتمامهم بتحليل المفاهيم النفسية الباطنية وكأنها هي مجرد حالات ذاتية مستقلة تشير الى عالم شخصي قائم بذاته . وحينما يدعو هومرل الفلاسفة الى الاختصار على دراسة الظواهر فانه لا يعنى بهذه الكلمة سوى تلك المعطيات او الوقائع التي تبدو للوعى أو الشعور ، فالفنونولوجيا تريد أن ترتد الى عالم « المعطيات » او عالم « الأشياء » لكي نتعرف على هذا الذي ندركه أو نستشعره ، أو نتعقله ، أو نفكر فيه ، أو نتحدث عنه ، دون أن نتمادى الى وضع فروض أو تقديم تفسيرات . ومن هنا فان هومرل يريد للفنونولوجيا ان تضرب صفحا عن علوم الطبيعة وإن تتخلى في الوقت نفسه عن كل نزعة تجريبية لكي تقتصر على الدراسة الوصفية البحتة لوقائع الفكر والمعرفة ، على نحو ما نحياها في صميم وعينا . ويعنى هذا أن فلسفة الظواهر لا تتخذ من أية نظرية من نظريات المعرفة نقطة انطلاق لها ، بل هي

(1) Edo Pivcevic Phenomenology and Philosophical Understanding. Cambridge University Press 1975 p. VIII.

ترفض كلا من الواقعية والمثالية ، لكى تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » (على حد تعبير هوسرل نفسه) (١) .

ويعتبر الوعى والمالم الجانبين الرئيسيين فى الفنونولوجيا ، ومهما اختلف الفنونولوجيون فيما لا شك فيه ان هدفهم الاساسى هو وصف وتحليل الوعى الانسانى . ويتضمن هذا المشكلة العامة القائمة على التساؤل : كيف يتكون الوعى من مختلف اشكال القصدية ؟ اى ان السؤال الرئيسى هو : ماذا نفعل كى نختبر الاشياء داخل ذاتيتنا وكيف نستطيع كفنونولوجيين ان نتوصل على الرد على السؤال : كيف يبنى الواقع وكيف يدرك فى لعمار الوعى (٢) .

ومما لا شك فيه ان الفنونولوجيا قد تطورت بعد هوسرل على ايدى اتباعه سواء القائلين بالفنونولوجيا الوجودية لم الوجوديين ام الفنونولوجيين الذين نقلوا الفنونولوجيا الى مجالات اخرى ، مثل الفرد شوتز الذى نقلها الى المالم الاجتماعى .
اولا - هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) :

اخذنا ان نتحدث عن هيجل (جورج فيلهلم فريدريك هيجل) ، باعتباراه من المصادر المؤثرة على فلسفة ميرلويونتى ، فى اطار الاتجاه

(1) Husserl : *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology* p. 28 Quoted in

زكريا ابراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٨ ص ٣٤٠ .

(2) E. A. Tiryakian . *Sociology and the Existential Phenomenology* in M. Natanson (ed.) *Phenomenology and the Social Sciences* . Vol. I, Evanston : North Western University Press 1973 pp. 178 - 222 p. 190.

الفنومولوجى . فقد بشر مؤلفه الشهير « فنومولوجيا الروح »
 « *phénoménologie de l'Esprit* » باتجاه فلسفى جديد ، فبالإضافة إلى
 أنه أول من استخدم التعبير فنومولوجيا فى عنوان كتابه فإنه قد
 لخص على اعتبار الفلسفة علما وعلى التأكيد على أولوية الوعى -
 أو الذاتية - واعتباره نقطة بداية لنفسه الفلسفى . كما أنه حرص على
 وصف الخبرة الانسقية كما هى ، باعتبارها عملية متحركة بشكل مستمر .
 إلا أن هذا لا يعنى أن هيجل مؤسس هذا الاتجاه فهو سرل هو صاحب
 هذا الفضل ، فقد رفض هيجل الحس أو التمرقة المباشرة والاستبصار داخل
 الابدئية الأساسية كما لم يرد لديه أى ذكر لتعليق الحكم بلحا نجد فى نزعة
 الرد عند هوسرل وكلها أشياء ساهمت فى بلورة هذا الاتجاه .

وبينما لا تمتير الحركة الفنومولوجية الألمانية هيجل فيلسوفا
 فنومولوجيا بالمعنى الكامل ، فإن الفنومولوجيين الفرنسيين يعتبرون
 وجوده فى قلب الحركة الفنومولوجية شيئا مفروغا منه (١) .

وهناك خاصية واحدة فى فنومولوجيا هيجل قد تضعه بالقرب من
 هوسرل وهو أنه يتعامل أيضا مع ظواهر أو مظاهر ، لو بشكل أكثر تجديدا
 مع مظاهر الروح أى تجلياتها كما تظهر لىلم « ذاتها » . علينا أن نحذر
 فى استخدام التعبير « مظاهر » فإن مظاهر الروح لدى هيجل تمثل
 مراحل فى تطور تاريخ الوعى ، وبهذا المعنى يكون اهتمامه بمشكلة
 اتولوجية : « المظاهر ما هى سوى تحقيقات متطورة لثال من « الوعى
 العلى » . أما عند هوسرل فالمشكلة معرفية ، فالمظاهر لديه هى وجبات
 نظر يظهر تن خلالها شىء مشابه كما يحدث بصفة خاصة فى الإدراك
 الحسى ، وبالقدر الذى لا تحل فيه هذه المظاهر مكان الشىء الذى يظهر
 من خلالها . وبالعالى يكون المظهر لدى هيجل هو متغير عن تطور كيان

(1) Spiegelberg op. Cit. p . 12.

ما فى الواقع ، وهو العلم ، وليس هو الطريقة التى يظهر بها موضوع
ما من خلال مظهره امام الوعي كما لدى هومرل (١) .

وقد اعترف ميرلو بونتي بقيمة المنهج الجدلى كما أشار الى اهمية
« فئومولوجيا الروح » باعتباره مؤلفا ممتازا لا يخلو من نزعة وجودية .
فقد اهتم ميرلوبونتي بالفلسفة الهيجلية فحاول فى بعض أبحاثه استكشاف
العناصر الوجودية فى هذه الفلسفة (٢) .

حقا لقد ابتعد ميرلوبونتي فى كتابه « علامات » « والمرئى واللامرئى »
شيئا قشينا عن هيجل الا انه ظل يعتبر الجدل أو الديالكتيك مجالا للبحث ،
الا اننا كى نحفظ بزوجه ، من وجهة نظر ميرلوبونتي ، فعلينا الا نذكره ،
لأننا لو حاولنا صياغته فسوف نغير من طبيعته (٣) .

وفى الواقع ان تأثير هيجل لم يقتصر على ميرلوبونتي وحده فقد
ظل فكر هذا الفيلسوف الألماني مسيطرا على القرن التاسع عشر بأكمله
فلا يمكن فهم الماركسية أو الفاشية بمعزل عن فلسفة هيجل . كما امتد
هذا التأثير الى القرن العشرين ، فتدين الاتنروبولوجيا الثقافية فى أمريكا
وفلسفة التاريخ من أمثال توينبى لهيجل ، ثم امتد هذا التأثير ليشمل
الوجودية مع كيرجارد ويسبرز وهينجر وسارتر . هذا بالإضافة الى
ظهور نزعات هيجلية جديدة من مطلع القرن العشرين فى إنجلترا مع جرين
Green وبرادلى Bradley وفى أمريكا مع رويس Royce ، أرادت العودة
الى نزعة هيجل المثالية من أجل وضع مذاهب إيتولوجية جديدة . كما

(1) Ibid p. 14 - 15.

(٢) زكريا إبراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ،
مكتبة مصر ١٩٦٨ ، ص ٥٤٤ .

(3) Francois Heideck . L'Ontologie de Merleau-Ponty.

Paris : Presses Universitaires de France , 1971 p. 21 .

ظهرت نزاعات مضادة كرد فعل للهيكلية على رأسها النزعة البراجماتية مع ديوى والنزعة التطورية مع برجسون . ويرجع هذا كله الى اتنا بلازاء فيلسوف اثار قضايا هامة ومتنوعة فى عالم الفكر ، يقف بلازاءها الفلاسفة اللاحقون بالرفض أو التأييد . وقد ذهب ميرلوبونتى الى القول بان هيجل هو اساس كل شيء عظيم فى الفلسفة منذ قرن من الزمان فهو مثلا اساس الماركسية ويتشبه والفنومولوجيا والوجودية الالمانية والتحليل النفسى (١) .

وقد اختلف مؤرخو الفلسفة فى تفسير مذهب هيجل ، فقليل عنه انه عالم لاهوتى وفيلسوف يحافظ بحلول تحقيق التصالح بين الاشياء جميعا والحفاظ على الأوضاع كما هى . وذهب البعض فى الوقت نفسه الى القول بانه اكبر فيلسوف ثورى بمنهجه الجدلى ، وقيل انه فيلسوف تجريدى مثالى اراد ان يتطرق فى سماء المجردات ، بينما رآى آخرون انه فيلسوف واقعى تاريخى . وينظر اليه البعض على انه فيلسوف دينى مسيحى مؤمن ، بينما يرى آخرون انه من دعاة الالحاد . وهكذا تعددت الآراء من حوله الا انه بقى برغم هذا رائد المنهج الجدلى ومن اكبر الفلاسفة المثاليين فى العصر الحديث .

واذا نظرنا الى حياة هيجل نجد انه ولد عام ١٧٧٠ فى شتوتجرت بالمانيا ، ونشأ نشأة بورجوازية تقليدية . وبدأ دراساته بمجموعة من الدراسات الدينية اللاهوتية فى طوينجن ، واعجب بجوته بالرغم من اختلافه معه ، كما تأثر بالثورة الفرنسية ولكنه تحول عنها بعد تميينه مدرسا فى برن بسويسرا ، الا انه ظل معجبا باهدافها لاقبال دولة وطنية . وكان للتفكير اليونانى لبلغ الاثر عليه حيث قرأ الدراما والفلسفة اليونانية وتأثر بها وبخاصة فلسفة افلاطون وأرسطو ، كما كان يحلم فى شبابه مع صديقه الشاعر هيلدرن ببعث هذا العالم الذى مات واندر .

(1) Maurice Merleau - Ponty . *Sens et Non - Sens* . Paris : Nagel . 1966, p. 109.

وقد تأثر هيجل في الفترة الأولى بالنزعة الرومانتيكية وظهر هذا الأثر في مؤلفاته الأولى لـ مؤلفات الشباب ، ونذكر منها المقالات التي نشرها في مجلة فلسفية أصدرها مع صديقه الفيلسوف شلنجر وهي : « في طبيعة النقد الفلسفي » ، « والجسم المشترك وتناولوه للفلسفة كما يظهر من تحليلات هركروج Herr Krug » ، و « المذهب الشكي وشولنجر » Schultze و « الايمان والمعرفة » ، و « في الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعي ومكانته في الفلسفة العلمية وصلته بعلم القانون الوضعية » . وقد كتب المقالات كلها في الفترة من ١٨٠٢ الى ١٨٠٣ (١) . كما كان محور اهتمامه في كتاباته الأولى موضوعين رئيسيين : كيف يقاوم لاهوت السابقين ، وكيف يتجاوز ميراث كقط ، وله في ذلك كتابات غير منشورة (٢) .

وقد ظهر التعبير « فنومنولوجيا » فلسفيا على يد هيجل في أهم كتبه « فنومنولوجيا الروح » الذي نشر عام ١٨٠٧ ، واعتبره هيجل مدخلا الى نسقه الفلسفي . ثم صدر له عام ١٨١١ موسوعة العلوم الفلسفية « Encyclopedia of Philosophical Science » . وفي الأضواء ١٨١٦ - ١٨١٧ نشر كتاب « علم المنطق Science of Logic » في جزئين وفي عام ١٨٢٠ صدر له كتاب « فلسفة الحق Philosophy of Rights » ويدرس فيه فكرة الحق والقانون كما يشير الى نواحي سياسية ، وقد نشر بعد موته « محاضرات في فلسفة التاريخ » عام ١٩٣٧ ، و « دروس في علم الجمال » ، و « محاضرات في فلسفة الدين » ، و « دروس في تاريخ الفلسفة » .

(١) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ . الجزء الأول : العقل في التاريخ ترجمة امام عبد الفتاح ، مراجعة ، د. فؤاد زكريا ، بيروت دار التنوير للطباعة والنشر ١٩٨١ ص ١٣ .

(2) Carl J. Fredrick (ed.) The Philosophy of Hegel New York : The Modern Library 1954, p. XX.

والتيبدأ الأساسى الذى تقوم عليه فلسفة هيغل هو التوحيد بين الفكر والوجود ، لذا انتهى بمثل أعلى صورة من صور النزعة العقلانية المثالية..... *rationalism* فهو يفترض أن العقل يستطيع أن يعرف كل شيء بل يذهب فى مؤلفه « فلسفة التاريخ » الى أن العقل هو الذى ينظم العالم وأن ما يسير الأحداث التاريخية هو مبدأ عقلى صرف . ولما كان العقل مثبت فى صميم الوجود فلا يمكننا مطلقا أن نفصل الذات عن الموضوع أو الفكرة عن الوجود أو العقل عن الحقيقة الخارجية . وهذا مما يجعل فلسفة هيغل فلسفة مثالية ترفض كل فصل بين المعرفة والوجود أو تنتهى الى الاهتمام بالمسألة النقدية وحدها دون الخوض فى المسألة الاتنولوجية ، ومن هنا توحيدة بين المنطق والميتافيزيقا .

إن الوجود بالقسمة لهيغل نسيج عقلى ، والفكر ليس وفقا على الذات التى تدرك ولكنه يمثل منطقا كليا أو لوغس يهيغ فى الوجود بأسره لأن الوجود مصبوغ بالصيغة العقلية . ومهمة الفلسفة أن ترقى بكل شيء الى مستوى التصور أو الفكرة الشاملة *Concept* . ويرى هيغل أن الأصل فى الفلسفة أنها لا تفهم الشيء على مستوى الحدث أو الوجدان وإنما يفهم الشيء *است* لارتفاع الى مستوى الفكرة الشاملة ، وهى تسلم الى عنده المطلق أو الله نفسه لأنه يمثل العقل وهو نفسه منطق الوجود .

وأهم كتبه على الإطلاق وأكثرها تأثيرا على ميروبولونتى هو مؤلفه الشهير « فونولوجيا الروح » حيث قدم هيغل منهجا جديدا للفلسف هو المنهج الجدلى أو الديالكتيكى ، كما أراد للفلسفة أن تتخذ صيغة العلم ، وينظر الى العلم هنا بمعنى النظام أو النسق الفكرى . ويرى هيغل أن مهمة الفلسفة هى تقديم نسق كلى للوجود بأسره . فلائذ للفلسفة أن تصبح علما ، والعلم هو رعاية للوجود على صورة مذهب عقلى مطلق يفسر كل شيء . لهذا فإن الفلسفة البيجلية فلسفة عقلية منطقية ترى أن العقل يفسر كل شيء وترفض منذ البداية فكرة الشيء فى ذاته أو الحقيقة المطلقة ؛

وقد درس هيجل في « فنومنولوجيا الروح » النمط التطوري للمعرفة من أبسط أشكال الوعي وإكثرتها انخفاضا الى اعلاها واكثرها تعقيدا . وقد اعطى عرضا منظما لمختلف اشكال الوعي في منظور تاريخي عالمي . وقام بتأويلها كمراحل في تطور روح العالم خلال تاريخ العالم وقد وصف في كتابه هذا رحلة الوعي في اتجاهه نحو ما اسماء المعرفة المطلقة ، المعرفة التي تكتسبها الروح في النهاية من خلال تطورها الخاص ومن خلال ماضيها (١) .

ويرتكز نمق هيجل على فكرة رئيسية فحواها ان المطلق « absolute » قد انبثق في البداية بصورة عقلية مجردة ، فهو تجريدي . فكرة خالصة . ولكن قد شبه هذا الكلي المجرد ان يتحقق بمعنى ان يتجسد ويكتسب وجودا موضوعيا ، أي ان يتحول من مجال الفكر المجرد الى مجال الطبيعة ليتحقق ويصبح عالم الطبيعة . لكن هذا الكلي المجرد قد اغترب عن ذاته وتحول الى طبيعة ، او تجسد عينيا في الطبيعة باعتبارها الاخر أو الغير أو المباين بالنسبة له . ثم ما لبث هذا الكلي ان ارتد من جديد الى ذاته بعد تحققه عينيا في الطبيعة ليصبح الكلي للامتين أي الكلي الذي يرى ذاته بتحقيقه في الطبيعة « واستعادة الكلي لذاته تتم عبر الروح البشرية من خلال التاريخ الانساني والطبيعية » .

ولذا ما تساعنا لما كل هذا ، فإن الرد يتمثل في أن هذا هو جوهر منطق الجدل عند هيجل : فكل ظاهرة تحمل في باطنها نقيضها ، فالكاثن الذي يحمل بذور الموت وكل شيء هو في آن واحد نفسه وضده . ويمثل هذا كل دراما للوجود بالنسبة لهيجل . فالكلي اليميني أصبح هو المطلق بمعنى الكلمة ، فهو مركب الموضوع يعلو على الموضوع ونقيضه ويصل الى مستوى الوعي بذاته ، فأصبح هو الكل متضمنا

(1) Edo Pivcevic . *Husserl and Phenomenology* . London
Hutchinson University Library, 1970 p. 7.

للطبيعة والتاريخ والوعى أى الروح الذاتية والروح للموضوعية والروح المطلقة ، فأصبح هكذا الحقيقة الكلية .

الشيء إذن لا يفسر إلا بوصفه داخل الكل لأن الحقيقة هي الكل في رأى هيجل ، وليس في وسع الفيلسوف الميتافيزيقي أن يفهم كل شيء إلا إذا أدرك الحقيقة الكلية التي تفسر الصيرورة والتاريخ وتخفض لمنطق الجدل ، والجدل يمثل نسيج الوجود وجوهر التطور التاريخي : هو يشمل فلسفة الطبيعة والروح وبالتالي لا يساوى المنطق ، هو قانون الفكر والأشياء ومفسر حركة لكل المتطور الذي لا يكف عن الصيرورة . فالتاريخ جدل وكل ما في الوجود جدل . ولا يقتصر هيجل على دراسة الجدل في المنطق وحده ولكنه يرى أنه ينطبق على الفكر والأشياء وهو مائل في فلسفة الطبيعة والروح .

لقد أراد هيجل أن يبين كيف أن الفلسفة تحتاج الى منهج مولفك لطبيعة موضوعها . لذا فمن واجبنا أن نستخلص مثل هذا المنهج من باطن للتفكير الفلسفي نفسه وليس من أى علم آخر يخرج عن دائرة التفكير الفلسفي . وقد أدى به هذا الى رفض المنهج الرياضي لأن للرياضيات تختلف عن الفلسفة ولا نستطيع أن نطبق منهجها على الفلسفة . والمنهج الجدلي هو المنهج الوحيد الملائم لأن الفكر الفلسفي فكر جدلي ، يقوم على فكرة الساب أو النفي ، ويفترض مبدأ التناقض ويصل بنا في النهاية الى تحقيق التوافق بين الأضداد .

وقد وجد مؤرخو الفلسفة بعض المآخذ في منهج هيجل الجدلي : منها انه لم يستخدم الجدل كمنهج كاشفي في فلسفته ، لقد مزج حقا الجدل بصميم فلسفته وأصبحت فلسفته جدلية لأنها لا تنطوي على منهج جدلي ، هو حقا ينظر الى التاريخ والوجود نظرة

جدلية ولكنه لا يستخدم الجدل كمنهج يؤدي بنا الى حقائق علمية أو فلسفية جديدة . وفى الواقع أن هيجل استخدم الجدل كمنهج وصفى ، يصف وقائع التجربة والتاريخ والفكر ، ولم يستخدمه كأداة للكشف أو للتنبؤ . انه يستطيع فقط تحليل الماضى أى ما حدث وليس ما سوف يحدث ، وهو ما يمثل للفارق بين جدل هيجل وجدل ماركس . لقد استخدم ماركس الجدل كأداة علمية للتنبؤ بمستقبل البشرية وتمديد كثير من أحداث التاريخ فى المستقبل . لقد أقام ماركس وانجلز قوانينهم على أسس جدل هيجل الا أن منهج هيجل بقى كما هو منهجا عقليا فكريا ، بينما تحول لدى ماركس الى منهج مادى يرتبط بالتطور الاقتصادى فى التاريخ البشرى .

ونستطيع القول أن الجدل للهيجلى هو فى أساسه تعبير عن رفض دل وضع قائم ، ودعوة — نظرية — لى تجاوزه ، وبين الرفض والتجاوز من جهة والثورة من جهة أخرى ، خيط رفيع ، بل أن الأولين يمهدان مباشرة للثانية ، ومن هنا كانت بخور الثورة كامنة فى تفكير هيجل على الدوام (١) .

كما وجه مؤرخو الفلسفة النقد الى جدل هيجل لأنه يفترض أن هيجل استعار أحد الحقائق البسيطة لنيوتن هى مبدأ التجاذب والتنافر ثم أعطاها صبغة ميتافيزيقية استعارها من أفلاطون وألايلين ، ثم استخدم هذا كله فى منهجه الجدلى كى يفسر كل التصورات للطبيعة . وهذا خطأ لأن الجدل ليس بمثابة حقيقة علمية والطبيعة غير غائلة — الا أنه بالرغم من هذه المأخذ الا أن منهج هيجل

(١) هيربرت ماركيز ، العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ مقدمة المترجم ص ٨ .

الجدلى قد ظل المصدر للذى استنبت منه كثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة أفكارها وعلى رأسها للماركسية والوجودية .

وكان من حسن الحظ أن فلسفة هيجل لم تكن فلسفة مغلقة تبحث فقط فى المعانى الفلسفية التى لا يفهمها غير المتخصصين من الفلاسفة انما كانت فلسفة مفتوحة تبحث أيضا فى القضايا التى يهتم الشعب عادة بها . فيجانب ظاهريات الروح والمنطق كتب هيجل فلسفة التاريخ وعلم الجمال وفلسفة القانون^(١) . وتحتل فلسفة التاريخ مكانا بارزا فى فكر هيجل ، وترتبط ارتباطا وثيقا بالديالكتيك لأن الصيرورة التاريخية فى كل فلسفة هى صيرورة فكرية يسودها العقل الذى يحكم الوجود والتاريخ . ويفرق هيجل هنا بين العقل والطبيعة ، فالمعقل له تاريخ بينما الطبيعة ليس لها تاريخ لأنها تكرر نفسها ولا تترقى ولا تتقدم . ويرى هيجل أن التاريخ البشرى تاريخ واحد أى أنه يرى البشرية تترقى وتتقدم وتتطور كوحدة واحدة أو بوصفها رجلا ولحدا . معنى هذا أن تقدم البشرية وتطورها تحكمه قوانين كلية عامة ليس فيها موضع للصدفة ، من هنا حتمية التطور التاريخى . فالتاريخ تحكمه الضرورة ومعرفة الكائنات الانسانية لهذه الضرورة يعنى لها حرة ، أى أن الانسان يستطيع ممارسة الحرية اذا أدرك الضرورة التى تحكم للتاريخ .

وهكذا فإن ظاهريات الروح « فنومنولوجيا الروح » لهيجل تمثل للتاريخ الباطن للتجربة البشرية ، وليست هذه بالطبع هى تجربة الادراك اليومى العادى بل هى تجربة اهتزت ثقها بنفسها ، ويشيع فيها الاحساس بأنها لا تملك للحقيقة كاملة انها تجربة تسير بالفعل فى الطريق الموصل الى المعرفة الحقيقية^(٢) .

(١) نازلى اسماعيل حسين : الشعب والتاريخ ، هيجل ، القاهرة ،

دار المعارف ١٩٧٥ ملحق (١) : فلسفة مفتوحة ص ٢٦١

(٢) هريوت ماركيز ، مرجع سابق ص ١٠٨

وقد اعتبر هيجل الأبطال والزعماء والقادة أحيوات أو وسائط
فى يد التاريخ ، فالتاريخ يعمل بهم ومن خلالهم . وقد يتوهم هؤلاء
الأبطال والزعماء والقادة أنهم يصحرون فى سلوكهم من وهى آرائهم
الذاتية إلا أنهم فى الواقع وسائط يعمل من خلالها العقل الكلى .
وهيجل يرى أنه لا بد من وجود هؤلاء الأبطال لأنهم أنبل وأعظم
ما فى الوجود البشرى فهم يعملون بحماس وانفعال ويستثمرون لدى
للشئ الانفعالات للتى بحونها لا يتحقق أى شئ فى التاريخ
البشرى على الإطلاق .

وما التاريخ بالنسبة لهيجل سوى تراكم للجهود البشرية
للمعمل جوهر حياة الإنسان وفلسفة التاريخ عنده هى فلسفة تقديس
المعمل . والمعمل فى فلسفة هيجل ليس بالضرورة عملا ماديا بل قد
يكون عملا روحيا . وتتميز فكرة هيجل عن المعمل عن فكرة كل من
ماركس وانجلز. فماركس يرى المعمل باعتباره النشاط المسمى أو
الممارسة وهى فكرة البراكسيس « Praxis » . بينما يرى هيجل
أن المعمل هو أن تحقق البشرية ذاتها وتقوم بالنشاط الفكرى
والروحى والعقل الذى يتراكم فى شكل قيم أو منجزات روحية .

وقد قيل عن هيجل أنه فيلسوف الحرب^(١) . وقال عنه خصومه
أنه يبرر فى فلسفته كل شئ حتى أفظع الجرائم فى التاريخ ،
وأقسى الحروب . ففى رأيه أنه لم يحدث شئ يمكن أن نعهده سرا
وكل شئ يقبل التفسير ، ومشكلة الشر لا وجود لها بالنسبة لكل
أو للتاريخ الكلى للبشر . وفى الواقع أنها نزعة تفاؤلية ذلك أن
التاريخ الهيجلى هو تاريخ للتطور والتقدم المستمر . والأزمات
والحروب تمثل التجربة الحقيقية الخصبة للتاريخ البشرى .

(1) Carl J. Friedrich (ed.) The Philosophy of Hegel Op. Cit.
P XXII.

أما عن معيار الترقى والتقدم فى التاريخ فهو تزايد الشعور بالحرية وتحقيقها لأكبر قدر من الناس . فطريق التاريخ طريق غائى يهدف الى زيادة الوعى بالحرية لأنها تساوى الوعى ، والوعى هو ادراك للحتمية أو الضرورة التاريخية . لقد أراد هيجل للدialektik التاريخى أن ينتهى بالعصر الذى عاش فيه ، واعتبره قمة الترقى التاريخى ، كانه أراد أن يلغى المستقبل ويقف عنده عصره . ذلك انه توهم أن البشرية لن تحقق أى ترقى أكثر مما هو موجود فى عصره . وقد حاول بعض مفسرى فلسفته الحفاج عنه بقولهم انه لم يقل بأن عصره يمثل نهاية التاريخ بل هو ذهب الى أنه ليس فى وسع الفيلسوف أن يتنبأ بالمستقبل ، فالمستقبل موضع المخاوف والآمال وليس التنبوء . وقد رفض أن تتجاوز الفلسفة حدود الماضى والحاضر ، أما المستقبل فليس موضوع التفكير للفلسفى . وسواء كان هيجل يقصد ذلك أم لا ، فقد صور فلسفة عصره فى صورة الذروة التى بلغها التاريخ من جهة والفكر الفلسفى من جهة أخرى . وقد قال ماركس من بعد أن الفلسفة بلغت أوجها مع هيجل الا أنها ماتت بموته أى ان تقوم للفلسفة الميتافيزيقية من بعده قائمة .

ثانياً — هوسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) :

تأثر ميرلوبونتى بالفيلسوف الألمانى الكبير آدموند هوسرل ، رائد الاتجاه الفنونولوجى ، وكان لهذا التأثير بصماته الواضحة على فلسفته ، خاصة على أعماله المبكرة ، ونخص بالذكر « بنية السلوك » و « فنونولوجيا الادراك الحسى » . ولم يمتد هذا التأثير الى جوهر فلسفة ميرلوبونتى فحسب وانما أفرد ميرلوبونتى لهوسرل وفلسفته سلسلة من المحاضرات فى السوربون نشرت فى مجلة « نشرة علم النفس » *Bulletin de Psychologie* ثم فى كتاب مستقل بعد ذلك تحت عنوان « علوم الانسان والفنونولوجيا » . ولم يتحرر ميرلوبونتى من تأثير هوسرل سوى فى أخريات أعماله

التي نشرت بعد وفاته ، خاصة « المرئي واللامرئي » حيث مال الفيلسوف بشكل أكبر نحو لائطولوجيا .

ولكى نفهم ميرلوبونتي يتعين علينا أن نفهم فنومولوجيا هوسرل فقد تأثر ميرلوبونتي بالذات بكتابات هوسرل المتأخرة حيث أدخل هوسرل مفهوم عالم الحياة *Lebenswelt* كى يشير الى العالم كما نواجهه ونعيشه فى حياتنا اليومية وفى خبرتنا المباشرة والقريبة وفى استقلال عن التأويلات العلمية . الا أننا فى عرضنا للفنومولوجيا لدى هوسرل لن نسترسل فى تفاصيل طويلة ، فمع ادراكنا لأهمية هوسرل بالنسبة لميرلوبونتي لا انا سوف نركز الضوء بشكل مباشر فى فصول تالية ، على آراء ميرلوبونتي نفسه لزاء فنومولوجيا هوسرل حيث تعرض لها وناقشها مرارا ، ولسنا نبحث التكرار .

فاذا القينا نظرة سريعة على حياة هوسرل وانتاجه نرى أنه ولد بمقاطعة مورافيا عام ١٨٥٩ وتتلذ فى شبابه على برنتانو بمدينة فيينا فى الفترة من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ ، وكان برنتانو خصما لحدودا لكل نزعة مثالية فتشبع هوسرل فى شبابه بالروح الوجودية . اشتغل بالتدريس فى جامعة هال حيث اصدر الجانب الأكبر من مؤلفاته الأولى وانتقل بعد ذلك الى جامعة جوتينج عام ١٩٠٦ حيث شغل كرسى للفلسفة حوالى عشر سنوات ، ثم توجه بعد ذلك الى جامعة فريبورج حيث ظل يشغل كرسى الفلسفة بها من عام ١٩١٦ الى ١٩٢٨ حين احيل الى التقاعد (١) .

ويمكن أن نقسم تطور هوسرل الفلسفى الى مراحل ثلاث :

١ - المرحلة السابقة على الفنومولوجيا وقد دامت ثلاث سنوات قضاه فى جامعة هال ، وتبلورت فيها الأفكار التى عرضها فى « مباحث منطقية » .

(١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٣٣٧ - ٣٣٨

٢ - المرحلة الفنونولوجية ، باعتبارها مشروعا ابستمولوجيا محدودا وتبلورت في ثاني جزء من « مباحث منطقية » . كما تضمنت هذه المرحلة السنوك الأولى التي قضاها في جامعة جوتجن .

٣ - المرحلة الخاصة بالفنونولوجيا البالصة باعتبارها الأساس العام للفلسفة والعلم ، والتي تبلورت حوالى عام ١٩٠٦ وأدت الى تشكيل تعالى جديد ذى طابع مثالى فنونولوجى ، تزايد ثورية خلال الفترة التي قضاها هوسرل فى جامعة فريبورج .

المرحلة السابقة على الفنونولوجيا تبدأ بمحاولة تأويل للرياضيات عن طريق علم نفس يبدأ من الفرد ، وقد قاده الفشل الجزئى الى برنامج موضوعى لمنطق خالص خال من علم النفس . وتتضمن للفرات الأولى للمرحلة الفنونولوجية تأكيدات على المظاهر الذاتية والموضوعية للخبرة فى ارتباطها الأساسى (الماهوى *essential*) . ويقودنا تطور الفنونولوجيا البالصة من جديد الى الذاتى كمصدر لكل الموضوعى ، الا أن الذاتى انتقل الى مستوى « ترنسندنتالى » متعال يتجاوز علم النفس الامبرى^(١) .

وقد ترك لنا هوسرل إنتاجا فلسفيا ضخما لعل أهمه « فلسفة الحساب » (سنة ١٨٩١) ، « ومباحث منطقية » (الذى ظهر الجزء الأول منه عام ١٩٠٠ والجزء الثانى عام ١٩٠١) ثم مقالته المشهورة عن « الفلسفة بوصفها علما دقيقا صارما » (سنة ١٩١٠) ثم كتابه الضخم « أفكار : مدخل عام الى علم ظواهر خالص » (سنة ١٩١٣) ، ثم مقالته المشهورة عن « الفنونولوجيا » بدائرة المعارف البريطانية عام ١٩٢٧ ، ثم كتاب « ظواهر الوعى الباطن بالزمان » (عام ١٩٢٨) ثم كتاب « المنطق الصورى والمنطق للترنسندنتالى » (عام ١٩٢٩) ، ثم كتاب « التأملات الديكارتية » (سنة ١٩٣١) ، ومقاله عن

(1) Spiegelberg . Op Cit. p. 74.

« أزمة العلوم الأوربية » (سنة ١٩٣٦) ، وأخيرا كتابه « للتجربة والحكم » الذى ظهر عام ١٩٣٩ ، أى بعد وفاته بعلم واحد^(١) .

ويمسرف هوسرل الفنومولوجيا قائلا : « إن التعبير « فنومولوجيا » يعنى شيئين : منهج جديد فى الوصف يعتبر خطوة جديدة للفلسفة فى منتصف القرن ، وعلم قبلى أولى « *a Priori* » تستق منه الفلسفة ، علم يهدف الى تقديم أداة انسانية أو أركانون للفلسفة علمية خاصة ، وبتطبيقها تتيح الوصول الى اصلاح منهجى لكافة العلوم . ويظهر مع هذه الفنومولوجيا الفلسفية ، ذون أن يتفصل عنها ، نظام نفسى أو سيكولوجى يتوازى معها فى المنهج وفى المضمون ، هو علم النفس الفنومولوجى للمخالص القبلى . وتساعد هذه الفنومولوجيا للنفسية التى تقع قرب موقفنا الطبيعى ، على تقديم خطوة أساسية يكون من نتائجها فهم الفنومولوجيا للفلسفية^(٢) . وفى الواقع أن هوسرل اقترح فى البداية الفنومولوجيا كمنهج ، ولكنه بعد ذلك نظر اليها على أنها فلسفة كاملة ، وحتى فلسفة اساسية ، أو فلسفة أولى أو قبلية . ويرتبط هذا المتغير بتغير دور الرد للفنومولوجى . فقد نما الرد حتى أصبح تعليقا للواقع أو وضعه بين قوسين . لأننا يمكن أن نتفادى هكذا الخلاف حول وجود أو عدم وجود الواقع المحطى^(٣) .

(١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع

سابق ص ٣٢٨

(2) *Phenomenology* . Edmund Husserl's article for the *Encyclopedia Britannica* (1927) : New complete translation by Richard E Palmer in Richard M Zaner and Don Ihde *Phenomenology and Existentialism* . New York Capricorn Books 1973 PP. 47- 71 . p. 48

(3) Cornelis A. Van Peursen , *Phenomenology and Reality* Pittsburgh : Duquesne University Press 1972, p 28

لم يشغل لذن هوسل بقضية التفرقة بين العلوم الطبيعية والانسانية فحسب ولم يقنع بتأسيس للعلوم الانسانية ، بل كان معنيا بوضع الأسس المطلقة للمعرفة الانسانية باشغال ثورة جديدة فى الفلسفة ، وتشبيد علم جديد هو الفنونولوجيا يكون بمثابة الأساس القبلى أو الأولى لكل علم . لهذا كان برنامج طموحا وحافلا يجمع بين المنهج والمذهب (أو للنسق) ، ويستهدف من جديد البدايات الأصيلة ، والصياغة الحاسمة للمشكلات والمناهج السلمية . ويطى هذا الوجه بدأ عمله من نقد للتجربة والعقل معا ليمضى بعده الى تأسيس العلم مرة واحدة للأبد^(١) . لم يكتف هوسل لذن بوضع الفنونولوجيا كعلم بل حاول صياغتها كمنهج للعلوم للانسانية مكون من خطوات ثلاث : تعليق الحكم ، والبناء ، والايضاح . ويكتفى الدارسون عادة بذكر الخطوتين الأوليتين دون الثالثة مع انها هى الخطوة الوحيدة التى يظهر فيها لفظ منهج فى تفسير هوسل *Klarungs methode* .

المنهج الفنونولوجى هو فى حقيقته منهج للايضاح . وما الخطوتان الأوليتان الا مقدمة للخطوة الثالثة أو مجرد « أفكار موجبة » دون أن يتم صياغتها فى قواعد للمنهج كما هو الحال عند ديكاوت فى « مقال عن المنهج »^(٢) أو « قواعد لهداية الذهن » ، بل أن الفنونولوجيا كتبت فى مرحلة الجزئين الأول والثانى من « الأفكار » أقرب الى الفلسفة منها الى المنهج ولم يتم صياغتها فى منهج الا فى للجزء الثالث^(٣) .

أن الفنونولوجيا كانت الفلسفة للتى ستحقق ميلاد جديد للعقل ، هى دراسة الظواهر للتى تظهر أمام الوعى ، ومن هنا شمار

(١) صلاح قصوة : الموضوعية فى العلوم الانسانية ، عرض نقدى لمناهج البحث ، القاهرة - دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٨٠ ص ٢٠٦

(٢) حسن خففى : فى الفكر الغربى المعاصر ، بيروت ، دار

التوزيع للطباعة والنشر ١٩٨٢ ص ٢٦٩

« العودة الى الأشياء خلتها » أى للأشياء كما تبدو فى الأصل أمام
 الوعى . ولم تكن الفنونولوجيا تقصد أن تكون وصفية ، تصف للوعى
 وأفعاله ، فقد بين هوسرل فى أعماله الأخيرة أن الفنونولوجيا متعالية
 أيضا ، فالعالم الذى يدرك باعتباره عالما انسانيا وذا معنى يتم
 فهمه على أنه مكون من الوعى . ويعنى البحث العقلى بالنسبة لهوسرل
 للبحث عن الأساليب أى الكشف عن أساس أو أصل الظواهر فى
 الوعى . لقد رفضت للفنونولوجيا على خلاف المذهب الطبيعى النظر
 الى العالم على أنه مستقل عن الوعى ، بل لقد اعتبر العالم مفهوما
 بناء على تلازمه مع الوعى . ونجد هذا واضحا فى أحد المبادئ
 الأساسية وهو القصدية حيث يكون كل وعى هو وعى بشىء ما ،
 أى أن أى فعل للوعى يهدف الى الارتباط بالعالم . ان الوعى موجّه
 أساسا ، فى أفعاله ومظاهره نحو للعالم . وكل أفعاله تتمتلك قطبا
 ذاتيا هو الوعى نفسه ، وقطبا موضوعيا هو العالم (١) .

ويرى ميابوبونتي أن مجهود هوسرل الفلسفى كان موجها لحل
 ثلاث قضايا أساسية فى نفس الوقت : أزمة الفلسفة ، أزمة علوم
 الانسان (٢) وأزمة العلوم بشكل عام ، وهى أزمة لم يتم التغلّب
 منها حتى الآن . ان رغبة هوسرل فى لقامة العلوم من جديد يرتبط
 بقراره الخاص بمتابعة للبحث الفلسفى الأصيل . وتتضح أزمة العلم
 فى دراسات نشرها هوسرل خلال الأعوام من ١٩٠٠ الى ١٩٠٥ ،
 وتتصل بمشكلة قيمة العلم . وقد عاصر هوسرل باعتباره عالم رياضة
 هذه الأزمة ، وكان أول أعماله نظرية فى الصواب ، ويقع هذا
 وراء تصميمه على القيام ببحث فلسفى راديكالى . أما عن أزمة علوم

(1) L. Spurling . *Phenomenology and the Social World*

London, Routledge and Kegan Paul 1977 p. 7.

(٢) كثيرا ما يطلق فى فرنسا على العلوم الانسانية .

Les sciences de l'homme علوم الانسان

الإنسان فقد نشأت عن تطور البحوث النفسية والاجتماعية والتاريخية التي تميل الى تبسيط كل فكر أو رأى محدد بواسطة فعل مكون من التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع معا . والنتيجة هي ميل علم النفس نحو علم النفس المتطرف *Psychologisme* وعلم الاجتماع نحو علم الاجتماع المتطرف *Sociologisme* والتاريخ نحو علم للتاريخ المتطرف أو للتاريخية *historicism* . فإذا كانت الأفكار والمبادئ الموجهة للفكر ليست الا نتيجة للأسباب الخارجية التي تؤثر عليها ، فإن الأسباب التي تجعلني أؤكد شيئا ما ليست في الواقع هي الأسباب الحقيقية للتأكيد . حتى ان صادرت عالم النفس أو عالم الاجتماع أو المؤرخ بصيها الشك من جراء أبحاث تلك العلوم . أما للفلسفة ، فسوف تفقد في ضوء هذه الظروف كل مبرر لوجودها فكيف يمكن لها أن تقول أنها تتمسك بالحقائق والحقائق الأولية بينما مختلف الفلسفات ليست الا تعبيراً عن الأسباب الخارجية عند وضعها لدخل الأطر النفسية والاجتماعية والتاريخية . ولكي تعبر الفلسفة عن الفلسفة ، ولكي تميز بين الصواب والخطأ فلا بد أن تجر محيطاتها عن احتكاك مباشر ودلخلى للعقل مع العقل ولا تكون تعبيراً عن بعض الشروط الطبيعية أو التاريخية الخارجية . لا بد إذن أن تكون تعبيراً عن حقيقة جوهرية ، تبدو مستحيلة في ضوء تطور البحوث في مجال علوم الانسان حيث يتم في كل لحظة بيان ان العقل مشروط تاريخياً⁽¹⁾ .

لقد شعر هوسرل ، فيما يرى ميلوبونتي ، منذ البداية ان المشكلة تكمن في جعل الفلسفة والعلوم وعلوم الانسان ممكنة من جديد وإعادة التفكير في أسسها وفي أسس العقلانية . فهذه

(1) Maurice Merleau - Ponty - *Les Sciences de L'homme et la phénoménologie*. Paris, Centre de Documentation Universitaire p. 1-2.

الأنظمة المختلفة أصبحت في موقف أزمة دائمة لن تخرج منها إلا بتوضيح جديد للعلاقات الخاصة بها ولطرق معرفتها ، وهكذا يمكن جعلها ممكنة . لابد إذن من تبيان أن للمعلم ممكن ، وعلم الإنسان ممكن ، والفلسفة ممكنة أيضا . يتعين إذن أن نعمل بالذات على إيقاف الاتجاه نحو الاختلاف بين الفلسفة النفسية *systématique* والمعرفة المتطورة أو العلم . إن هذه المشكلة للتي وضعها هوسرل في أوائل للقرن هي نفسها التي وضعها في أخريات حياته عام ١٩٣٥ في آخر ما نشره : « أزمة للعلوم الأوروبية » *La crise du Savoir Européen* . وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها في بلجراد في أواخر حياته ، ويتضح من خلالها دور الفيلسوف بشكل واضح . إن الفيلسوف كما يقول هوسرل « يعمل في خدمة الإنسانية » *fonctionnaire de l'humanité* أي أنه قادر بهكم أعداده على التعريف وللتنوعية بالظروف المتعلقة بالإنسانية ، أي مشاركة الجميع في حقيقة مشتركة^(١) .

لقد قام ميرلوبونتي بعرض أفكار هوسرل وتلويها ، ونستطيع أن نقول أنه تبني الكثير منها وأعجب خاصة بالدور الذي رسمه هوسرل للفيلسوف . ومن هنا يرى ميرلوبونتي أن أصالة هوسرل تكمن في وقوفه في مواجهة كل من النزعة النفسية المتطرفة والنزعة الاجتماعية المتطرفة لإدعائها أن الفلسفة ليست على صلة وثيقة بفكرها الخاص . كما واجه هوسرل النزعة المنطقية المتطرفة في قولها بالاتصال المباشر بالحقيقة . أن مشروعه الأساسي هو التأكيد على العقلانية في اتصالها بالخبرة والبحث عن منهج يتيح التفكير في الداخل والخارج في آن واحد . ويشبه هذا المشروع إلى حد كبير ما فعله هيجل . فالتميز . فنومولوجيا يأتي أصلا من هيجل : وهي بالنسبة له ذات مضمون منطقي ، فنظيم الوقائع لا ينبع من الشكل المنطقي وإنما يتحقق المضمون ثلاثيا . تنظيها منطقيا^(٢) .

(1) Ibid p. 2-3

ان العقل الفينومينولوجى هو العقل الحيوى للقائم أمامنا فى المظاهر
ولهى الأشياء ، هو عقل منتشر فى للعلاقات التاريخية والجغرافية
للشئ قبل أن يعثر عليها التفكير . هذا العقل ليس هو فقط العقل
الدافئ للكوجيتو وإنما هو العقل الظاهر . وكذلك هوسرل يريد
ربط المطلب الواقعى بالمطلب المنطقى ، ولكن بينما يعتبر هيجل
الفينومولوجيا مقدمة للمنطق فإن هوسرل يعتبرها المنطق ذاته^(١) .

لقد اهتم هوسرل بدراسة ووصف ماهية الخبرة *Erlebnisse*
التي تقوم عليها العلوم وذلك لتوضيح كافة العلوم بدءا بالمنطق .
ولقد أدرك هوسرل أن هذه الدراسة اذا تمت بشكل فعال فإنها
تؤدى إلى نظرية المعرفة بشكل عام . وكى يحافظ على نقاء البحث
فانه رأى عدم افتراض أى شئ متصل بعناصر الخبرة مقدما .
أى ما اذا كانت موضوعات الخبرة موجودة فى الواقع أم لا ،
أو ما هو تأثير القوى الطبيعية على الوعى ، أو ما هو القبلوى وما هو
البعدى وهكذا ازيحت جانبا كافة للمشاكل والحلول الابدستولوجية
وكذلك العلم وعلم النفس التقليدى فى محاولة للوصول إلى
الأشياء ذاتها^(٢) .

واذا كان هوسرل قد اهتم ، فى إطار دراسته للماهيات بالخبرات
المعاشة ، فانه أبرز بصفة خاصة مبدأ القصدية « *Intentionalität* »

(1) Maurice Merleau - Ponty . *Les Sciences de l' homme et
la phénoménologie* . dans M . Merleau - Ponty à la Sorbonne.
Bulletin de psychologie No . 23, Tome XVII, 3-6 Novembre 1964,
pp. 141 - 170 p. 143.

(2) David Carr. *Maurice Merleau - ponty Incarnate Con-
sciousness*, in G. A. Schader (ed.) *Existential philosophers :*
Kierkegaard to Merleau-ponty New York : Mc . Graw-Hill. 1964
pp. 369 - 429 . p. 372.

واعتبره اتجاه للوعي نحو الأشياء المقصودة • واننا نلاحظ أن هوسرل حين يتكلم عن القصصية ، فإن كلامه ليس عن الداخل بولا عن الخارج بل عن علاقة : « التوجه نحو » ذلك ان مسأله المباشرة والعلوية لم تكن قد ظهرت بعد • لقد كان شغله الشاغل تقديم وصف حقيق للأحوال الوعى وظواهره ، وهو وصف مبرأ من كل تحيز لآى مذهب : مثليا كان أو واقعيا ، وكانت المسأله عنده هي أن نعرك أولا وجيدا أن بناء السلوك ذاته انما هو « توجه نحو » (١) •

ان القصد بعامة ليس علاقة بين ذات وموضوع ، وانما هو طابع يميز وجود للوعى • بعبارة أخرى أن القصصية تميز أسلوب الوعى فى الوجود ، أو هي نحوه فى الوجود *Satzstellung* • انها لحظته الماهوية أى ماهيته التى تمثل وجوده (٢) •

وقد اهتم هوسرل خاصة فى أواخر كتاباته بعالم الحياة *Lebenswelt* ، هذا للعالم القتبوى للعقل « *Praxis* » لا باعتباره مشكلة جزئية وانما باعتباره من أكثر مشكلات الفلسفة عمومية (٣) • فلم يميز هوسرل عن هذه الحركة الدينامية للتيتنر والسيال تعبيرا صريحا فى مؤلفاته الأولى ، فهى لم تظهر بوضوح الا فى أبحاثه عن الوعى الباطن بالزمان (١٩٠٥) ثم فى « فلسفة الحياة » *Lebens philosophie* رغم هجومه الشديد على دلتائ (٤) •

(١) محمود رجب السيد : المنهج الظاهريانى فى الفلسفة • رسالة

مكتورة غير منشورة • جامعة عين شمس ١٩٧١ ص ١٤٣

(2) Husserl. *Ideen I*. p. 283 Cité par

محمود رجب ، المرجع السابق من ١٥١

(3) E. Husserl . *Die Krisis derenro 1962* (*Husserliana* Vol.

VI . p. 137) Quoted in Carr Op. Cit. p 373

(٤) محمود رجب السيد • مرجع سابق ص ١٥٣

وقد لاهتم ميرلوبونتى بهذا الموضوع - عالم الحياة - عند دخوله الى مجال الفنونولوجيا وتركيزه على الادراك الحسى . ان هوسرل نفسه أشار الى « مجال الادراك الحسى » باعتباره قلب عالم الحياة . وقد أخذ ميرلوبونتى عن هوسرل مصطلح « عالم الحياة » أو العالم كما نحياء *le monde vécu* باعتباره الموضوع القصوى لعالم الخبرة ، بينما الادراك الحسى هو المنشباط الموائى الذى يتكون بداخله هذا الموضوع . وعندما تحدث ميرلوبونتى عن الادراك للحسى فانه لم يقصد ظاهرة نفسية معزولة تحدث فى العالم وإنما يقصد بالادراك الحسى منشأ أو أصل المسالم بالمعنى الهوسرلى ، بكل التعقيدات التى يولجها الانسان . فالمعالم ليس مكانا معينا تحدث فيه الخبرة وإنما هو هذا الشيء الذى يتجه اليه المرء خلال الخبرة^(١) .

وليس فى استطاعة الفنونولوجيا أن تصل الى موضوعها الخاص الا وهو المباشية أو الصورة *eidon* - عن طريق إبطانج منهج للشك الديكارتى الذى يقوم على الارتياح فى كل شيء - وإنما حسب الفنونولوجيا أن تصطنع طريقة التوقف عن الحكم التى يسميها هوسرل باسم « الايبويكية *Epoché* » . ومعنى هذا أن الفنونولوجيا « تضع بين قوسين » بعض عناصر الواقع أو الحقيقة للمعطاء ، دون أن تأخذ على عاتقها مهمة للتوقف عندها أو الإهتمام بها . وهوسرل يحدثنا عن أنواع مختلفة أو ضروب متنوعة من « التوقف عن الحكم » فيشير أولا الى « الايبويكية التاريخية » التى بمقتضاها يضرب الباحث صفحا عن شتى الباحث للفلسفية ، خصوصا وأن الفنونولوجيا لا تكثر بآراء الآخرين ، بل توجه كل اهتمامها الى ادراك الأشياء نفسها . ثم يحدثنا هوسرل بعد ذلك عن « الايبويكية الايدتيكية » *eidetische Reduktion* التى بمقتضاها يضع الباحث

بين قوسين أو خارج دائرة استعماله ، الوجود للفردى للموضوع
 المحروس ، خصوصا وأن فلسفة الظواهر لا تستهدف سبرى
 « للماهية » • ونحن يستبعد الباحث فردية الوجود ، فإنه عندئذ
 يضرب صفحا عن سائر علوم الطبيعة والروح ، مستبعدا التجريبات
 العلمية والمفروض العلمية على السواء • وحتى الله نفسه — بوصفه
 مصدر الوجود أو أصل الموجودات — لابد أيضا من أن يوضع
 بين قوسين ^(١) •

ويضيف هوسرل الى « عملية للرد للماهوى » (أى رد الأشياء
 الى ماهيتها) عمليات أخرى من « الرد » يحدثنا عنها فى كتب أخرى
 متأخرة ، ومن أهمها عملية « الرد للفنومولوجى » التى تنحصر
 لا فى وضع للوجود بين قوسين فحسب ، بل فى وضع كل ما لا يجمعه
 أى ارتباط (أو تضاد) بالوعى الخالص بين قوسين أيضا • والنتيجة
 التى تقترب على هذا الرد الأخير هى أنه لن يتبقى من الموضوع
 سوى ما هو « معطى » أو « مقدمة للذات » ^(٢) • وهكذا نرى أن منهج
 الرد لا يمت بصلة الى المعنى الموجود لدى للاتجاهات الوضعية
 باعتباره يعنى لديهم اختزال شئ أو تفسيره بالرجوع الى شئ آخر •
 ان الرد فى الفنومولوجيا يعنى الرجوع الى الأصل أى الى الأشياء
 الأولى التى أصبحت غامضة أو اختفت بواسطة أشياء أخرى ^(٣) •

ولم تجعلنا المظاهرات فى الواقع نفقد العالم بوصفه موضوعا
 ظاهريا فى « التطبيق » الكلى من حيث وجود أو عدم وجود للعالم •
 أننا نحفظ به بوصفه الموضوع المفكر فيه ••••• ان للوعى أو الشعور
 بهذا الكون هو دائما حاضر فى وحدة للوعى أو الشعور الذى يمكن

(١) زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع

سابق ص ٣٥

(٢) المرجع السابق ص ٣٥١

(٣) علا مصطفى — مرجع سابق ص ٢٣٩ — ٢٤٠

أن يصير هو ذاته وعيا أو شعورا أدركيا ، بل هو يصبح بالفعل في
صورته اللاذائية في المكان والزمان (١) .

ولا شك أننا نرى عبارات مختلفة للتعبير عن نفس المنهج
عندنا يقال الرد وأحيانا يقال الايبوكية ، وقد يقال وضع العالم
خارج اللعبة أو تعليق الحكم أو وضع العالم بين قوسين إلى
آخره هذه التعبيرات . وفي الواقع أن هذا المنهج يقوم على تمييز
هوسرل بين الموقف الطبيعي ، الذي يوضح كلا من نظرة للمعالم
الطبيعية ونظرة للحس الشائع للحياة اليومية وبين موقف الشك
الدرليكي إلى المؤدى إلى إيقاف الاعتقاد في العالم وذلك وبأسطة عملية
للد الفنونولوجي .

وهكذا يتم التعامل على الموقف الطبيعي الخاص بالحس الشائع
والحياة اليومية والعلم — حيث أقبل العالم والأشياء في عدم تعقيدها
وفي بدايتها وفي استقلالها عن الوعي — واستبداله بموقف فلسفي
أو متعال حيث يفهم هذا العالم الذي تم لاختباره ومعرفة في الموقف
الطبيعي باعتباره الرابطة القسطندية للوعي . لقد اهتم هوسرل من
خلال للد الفنونولوجي أو « الرد لالايدتيكي » بالثور على ماهيات
أو معاني مثالية للأفعال المختلفة ولظواهر الوعي ، فالفنونولوجيا
لا تهتم بالحدث أو للوقائع أو الطارئ وإنما الهدف الوصول إلى
قلب الوعي (٢) .

إن هدف للد الفنونولوجي هو معنى الظاهرة وليس وجودها .
إنه يريد كشف معنى كل ما يتقدم أمامه وليس التثبت من الوجود
الواقعي الشيء ما ويشير المعنى إلى بنية علاقية أو إشارة متبادلة
بين للوعي والعالم . ولا يمكن ادراك للوعي والعالم كوحدات معطاه
واقعا لأن واقعيتهما مطلقة . كما أنهما ليس شيئين متقابلين لأن معانيهما
يتمسكان إلى الوحدة ، فيجد كل من الوعي والعالم إذن معانيهما فقط

(١) ادنوند هوسرل : التباينات الديكارتية ، ترجمة : نازلي
اسماعيل حسين — القاهرة ، دار المعارف ص ١٤٥
(2) Spurling . op. cit. p. 8.

فى العلاقة التى تربط بينهما^(١) . والوعى وفقا لمنظرية القصيدة عند هوسرل يقصد الأشياء . فان كان الوعى كذلك فهو بالضرورة مختلف عن الأشياء ، لأنه لا يستطيع أن يقصد ما ليس هو ، أى شيئا آخر غيره ، كما أنه — بذلك — لا يختلف بالضرورة عن المعرفة التى هى القصد نفسه ، أو بالأحرى نستطيع أن نقول — توسيعا لفكرة المعرفة على نحو لا يتعارض مع المعنى الظاهريتى ولا مع المعنى الهيجلى — نقول : ان للوعى ليس مختلفا عن وجوده — نحو الأشياء^(٢) .

وقد عرض ميرلوبونتي منهج هوسرل فى الرد الفينومولوجى وربطه بدور الفيلسوف قائلا : « لا يجب على الفيلسوف باعتباره فيلسوفا التفكير بطريقة الرجل الخارجى ، فينظر الى الموضوع للنفس داخل الزمان والمكان والمجتمع كأنه موضوعا مطلقا فى صندوق ، وهذا انطلاقا من واقعه انه لا يريد مجرد أن يحيا وانما يريد أن يحيا ويفهم ما يفعله ، ومن هنا عليه أن يطبق كافة التأكيدات المفروضة على معطيات الواقعة المتعلقة بحياته ، ألا أن تعليقها لا يعنى إنكارها أو انكار الرابطة التى تربطها بالعالم الفيزيقي والاجتماعي والحضاري ، وانما على العكس لابد من رؤيتها والوعى بها . وهذا هو الرد الفينومولوجى وهكذا تكون مهمة الفيلسوف هى للنظر الى حياته الخاصة وما فيها من فردية ، وزمانية ، وتاريخية ، باعتبارها حياة ممكنة وسط حياة الآخرين ، ثم الاعتماد على ما هو موجود حاليا من أجل التوصل من خلاله الى ما يمكن أن يكون ، ولا ينظر الى الذات التجريبية^(٣) : *le sujet empirique* . الا كأحد الامكانات فى عالم أوسع بكثير يطمح عليه أن يستكشفه . لكن هذا الجهد لا ينكر علاقتنا بالعالم المسمى والانسانى . اننا ننظر الى هذه القضايا الثقافية دون استغلالها لصالحنا ، ولكن هذا شرط كل فكر يزعم أنه صادق » . وقد اعترف هوسرل

(1) Cornelis A. van Peursen op. cit. p. 29.

(٢) محمود رجب ، مرجع سابق ص ١٥٨ .

في آخر أعماله أن أول نتائج التفكير هو وضعنا في حضرة العالم لماذى نعيشه قبل التفكير⁽¹⁾ .

لم تعد الفلسفة الآن بالنسبة لهوسرل ، كما يرى ميرلوبونتي سقا يضع الفيلسوف بداخله نتائج قاطعة لا يمكن مراجعتها مع تطور الخبرة ، كما كان الحال في تقليد فلسفي سابق . وإنما يريد هوسرل فلسفة تقدمية progressive يقول عنها في أواخر حياته أنها تأمل لا نهائي méditation infinie . فالفيلسوف دائما موجود في موقف وهو دوما فرد individu . لذا فهو في حاجة إلى الحوار ، والوسيلة الفعالة لاجتياز حدوده تظهر في دخوله في اتصال مع المواقف الأخرى (مع للفلاسفة الآخرين أو البشر الآخرين) . وقد كتب هوسرل في سنوخته الأخيرة أن الذاتية الفلسفية الأساسية النهائية أو ما يسميه بالفلاسفة بالذاتية المتعالية هي ذاتية متبادلة intersubjectivity⁽²⁾ .

لقد رحب ميرلوبونتي بهذه النظرة للهوسرلية إلى الفلسفة وحاول أن يطبق برنامجا فنومنولوجيا في أعماله . كما جعل من فكرة الرزد مثقلا فعلا هوسرليا ، فكرة أساسية في فلسفته . واعتبر الفنومنولوجيا بحثا في للموقف الطبيعي من منطق منظور متعال . لقد تأثر ميرلوبونتي بمفهوم عالم الحياة Lebenswelt بالذات . وهو يمثل الخلفية بالنسبة لحسنا للشائع وأنشطتنا اليومية ، هو عالم الأشياء المألوفة والمهام للروثينية والإهتمامات الجياتية . في الموقف الطبيعي نحن نعيش في عالم الحياة ، ولكن ثقت تأثير الانتراضات العلمية . وننظر إليها على أنها موضوعية وخارجية بالنسبة لنا وتوجد في استقلال عن أعمالنا واهتمام . وقد رأى هوسرل أن مهمة للفلسفة تتمثل في توضيح البنية الأساسية لعالم الحياة وكيف يفترض عمل الوعي . وكان هذا موضع اهتمام ميرلوبونتي أيضا فالفنومنولوجيا

(1) Merleau - ponty . Les Sciences de l'homme et la phénoménologie, op . Cit . p . 10 - 11 .

(2) Ibid p. 13.

مثلت بالنسبة له نوعاً من علم الآثار archeology
 حيث ينبغي علينا أن نستخرج بنية الحياة من وراء تراكمات المعرفة
 العلمية والمعتقدات ثم نلقى الضوء على جذورها القصدية^(١) .
 إلا أن هناك اختلاف أساسي في الاهتمام بين فنومولوجيا
 هوسرل وفنومولوجيا ميلوتونتي . فبينما كان أي. رد لدى هوسرل
 رداً ايديكتياً ويحتمل في المساهيات ، فإن ميلوبونتي ركز على الوجود
 الانساني . أي على الإنسان في العالم ، وطريقته الواقعية والمحتملة
 في الحياة . فقد أصبحت الفنومولوجيا بالنسبة لميلوبونتي
 فنومولوجيا وجودية ، لا تهتم ببنية عالم الحياة فحسب وإنما تهتم
 أيضاً بطريقة الإنسان في الوجود داخل عالم الحياة . ولم تعد
 الفنومولوجيا مجرد دراسة للماهية وإنما أصبحت دراسة للعلاقة
 بين الماهيات والوقائع .»

ولا يسعنا في نهاية عرضنا لمنهج هوسرل للفنومولوجي سوى
 أن نردد مع ميلوبونتي : « أن هوسرل يريد التأكيد على العقلانية في
 مستوى الخبرة دون التضحية بأي عنصر قد تجعله تلك للخبرة ، ومع
 اعتبار الشروط التي يتمدد عنها علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ
 صادقة . أي أنه بصدد اكتشاف منهج يفتح في آن واحد التفكير في
 الخارج وهو مبدأ علوم الإنسان وللتفكير في الداخل وهو شرط
 للفلسفة ، مع الامكنات التي لا يوجد بدونها مواقف واليقين المطلق
 الذي لا توجد بدونه أي معرفة^(٢) .

٢ - الوجودية :

تمهيد :

لا تشير الوجودية بشكل واضح الى نسق أو مدرسة ،
 وهناك فلاسفة نستطيع وصفهم بأنهم وجوديون بينما يرفضون هذه
 التسمية ، بينما يدحض آخرون إذا قلنا عليهم هذا اللقب . ومن

(1) Spurling op. cit. p. 9.

(2) Merleau - Ponty . Les Sciences de l'homme et la
 phénoménologie. op. cit. p. 14.

أبرز أعلام هذا الاتجاه كيركارد وياسبرز وهيدجر ومارسل وساتر
وميلويونتي *

ومما لا شك فيه أنه يوجد عوامل أدت الى ظهور هذا الاتجاه
الفكري والفلسفي . وهنا يثور التساؤل : هل الوجودية كما يقال عنيا
هى تمرد ضد الفلسفة العقلية الغربية التقليدية ، أم هى لمتداد
منطقي لكل من كانط وهيجل وماركس وهوسرل ، أم انها موقف جديد
من العالم ، موقف وجودي يواجه عالم مشوش لا يستطيع تقبله .
أن الموقف الوجودي هو منذ البداية موقف وعي ذاتي
Self - conscience . فيشمر المرء بنفسه منفصلا عن العالم وعن
الآخرين ، وفي العزلة يحسن المرء أنه مهجد ، غير ذي معنى ، وغير مؤثر
مما يجعله يطالب كَرْد فعل بالمعنى من خلال وجهة نظر عن الذات .
فينظر المرء الى نفسه كبطل أو كنبى أو كشخص معاد للدين أو
ككائن أى كشيء فريد . وكنتيجة لهذه المبالغة عن للذات يصبح
العالم سواء ظاهريا أو واقعا أكثر تهديدا *

ويهاجم المرء العالم مكتشفا فى الوقت نفسه بأن تهديداته ليس
لها معنى ، وأنه لا توجد وقائع أخلاقية ، كما لا يوجد خير أو شر ،
وأن « أعلى القيم تجرد نفسها من القيمة » وأن العالم الانسانى
هو أساسا عالم افتراضى . فيجد المرء نفسه خالقا للمعنى مما يعلى
من دوره كَبطل أو كنبى أو ككائن أو متمرد أو قديس أو مهرج
وكلما أصبح العالم أكثر تهديدا كلما انغمس المرء فى مفاهيم مبالغ
فيها ، وكلما زاد وعيه بذاته كلما أصبح العالم هو عالمه الخاص .
ويشمر المرء بالعجز فى مواجهة مسئوليته عن عالمه ، ويتضح له كيف
يكون العالم لا مباليا ، وكيف تتوالى أحداثه ، وكيف تكون خالية من
المعنى absurd . فيشمر المرء بالعزلة عن الآخرين فيبحث فى
وحدته ويأسه عن الزمالة من خلال التمرد ، ومن خلال كتابة فلسفة
وجودية (1) .

(1) Solomon π Existentialism . New York : The
Modern Library , 1974 , p. XI.

ويرجع الى كيرجارڊ (١٨١٣ - ١٨٥٥) الفصل فى نشأة « فلسفة الوجود » . وهى على نحو ما فهمها كيرجارڊ أولا بالذات « فلسفة الانسان » . فى مقابلهما « فلسفة الوجود » . وعند لا يقبل كيرجارڊ لنفسه تسمية فلسفته باسم « الفلسفة الوجودية » لأنه يرفض كل نزعة مذهبية ، فضلا عن أنه لا يريد أن يجعل « الوجود » فاسفة ، ان ام نقل بأنه يرفض أيضا كلمة فيلسوف (١) .

لقد وضع كيرجارڊ مجموعة من المقولات تميز الانسان ككائن موجود ، كما بين كيف يمكن تأويل الحياة الانسانية عن طريق استخدام تلك المقولات . ولا توضح أى منها كيف يمكن للانسان أن يقوم بالفعل بالرغم من أنها تحدد وتوجه فعله . انها تقوم بدور شبيه بدور للمبادئ المنطقية العامة التى تنذر بالضرورة فى بناء كافة الأنساق المنطقية ولكنها لا توحى بشكل استتباطى بأى نسق معين من تلك الأنساق التى تعتبر هى جزءا منها (٢) .

ولو أننا ألقينا نظرة عامة على الفلسفات الوجودية جميعا لوجدنا انها دائما تبدأ من نقطة خاصة تعبر عن تجربة حياة أو خبرة وجودية . وقد يكون من الصعب أحيانا تحديد طبيعة تلك التجربة بالنسبة الى كل فيلسوف من الفلاسفة الوجوديين على حدة ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن نقول ان هذه التجربة قد اتفخت لدى ياسبرز صورة شعور حاد بما فى الوجود من قابلية للتخبط باعتباره حقيقة هشة سريعة الانكسار ، اما عند هيدجر فقد تجلت تلك التجربة الوجودية على شكل وجدان قوامه الشعور بأن الوجود سائر نحو الموت . فى حين نجد أنها تبدو عند سارتر على صورة شعور مريض بالغثاس . ولا ينكر الوجوديون أن فلسفتهم هى وليدة تجربة ذاتية حياة ، لا تكاد تتفعل

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية - القاهرة ، سلسلة اقرأ ص ١٢

(2) Schrader Existential philosophy : Resurgent Humanism in Schrader (ed) Philosophers Existential Kirkegaard to M. Pontry . N. Y., Mc . Graw Hill, 1967 . pp. 1-44. p. 18.

عن صميم وجودهم ، وانما نراهم يقرون صراحة أن المشكلة الفلسفية لا يمكن أن تنحى شبيهاً بالنسبة للى أى انسان لم يجد نفسه معانقا لها ، مأخوذاً فى حقالها واقعا تحت أسرها^(١) .

ويرجع الاعجاب بالوجودية الى أنها لمهتمت بالوجود الانسانى وسياقه الثقافى والتاريخى لقد اتجه للوجوديون الى القساء اضواء على الأنشطة والاهتمامات اليومية التى تتميز للوجود الزمانى للانسان . وعلى الرغم من أنهم اتجهوا الى تحليل ووصف أشكال الوجود التى ينفرد بها الانسان فى القرن العشرين الا أنهم لجأوا الى منطق ونظرية فى الوجود تتيح التعالى^(٢) .

ولا يؤمن للوجوديون بأن « الوجود » فكرة واضحة بذاتها بل يسعون باستمرار الى توضيحها ، فهى جوهر التساؤل الفلسفى . فالوجود ، بعيداً عن كونه أحد المظاهر الانسانية ، هو واقعة عارية وبدائية وعلى الانسان أن يواجهها لأنه لا يستطيع الفرار منها . ويمضى به هذا الى كافة أشكال التفكير لأنه يدرك فى النهاية ان حينته مهددة . فقد رفض الوجوديون صور الانسان كما شكلها وأيدها معاصروهم . كما ترك الوجوديون خلف ظهورهم التمييز الديكارتى بين عقل وجسم ، فلا يمكن أن يهتم بالوجود الانسانى فى العالم أن يتبنى وجهة نظر ثنائية عن العالم كما فعل ديكارت .

ويمكننا للقول بأن الاهتمام المشترك الذى يربط بين الفلاسفة الوجوديين هو الاهتمام بالحرية الانسانية فما للانسان اذن هو محور الاهتمام لقدرت على اختيار مسار افعاله فى هذا العالم الذى يمثل بيئته . ولا يحتفى الانسان بأن يكون حراً فى اختياره لأنه من غير الكلف أن يعيش الحرية وانما يتعين أيكسا اختيارها وضارستها ، وما السببية سوى وهم .

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣ - ١٤

(2) Schrader op. cit. p. 8.

وقد استخدم معظم الفلاسفة الوجوديون المنهج الفينومولوجي الذي وضع أسسه هوسرل - فهرسول وإن لم يكن وجوديا إلا أن تأثيره على الوجودية لا يمكن تقديره ، إلى حد أنه يمكن القول بأن الوجودية في شكلها المصاصر لم تكن لتتو وتطور بدون هوسرل^(١) . ويعتبر التحليل الوصفى للموقف الانساني هو المهمة الأولى للفيلسوف الوجودي . وسوف نعرض في هذا الفصل رؤية كل من هيدجر وسارتر للمنهج الفينومولوجي وكيف تم تجاوزه .

وإذا كانت الوجودية قد بدأت على يد كيركارد واخذت اشكالا عدة على يد جماعة الوجوديين سواء المؤمنين منهم أو الملمحين فإننا نستطيع القول بأنها انتهت أو اتخذت مسارا مغالفا مع كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » ، فعالت بشدة نحو الماركسية . وحينئذ يمكن القول بأن الانسان كف عن كونه الوجود الأساسي في هذه الفلسفة وإن الوجودية انتهت إلى الجماعة . فلم يعد العالم يحمل معنى بالنسبة لفرد بعينه كما لم يعد للمفرد فوجيا وإنما أصبح هو الحرية السياسية .

وقد واجهت الوجودية انتقادات عدة لعل من أبرزها هو أن الوجودية قد اكتفت بتقديم وصف للعالم ، وحتى ولو كان هذا الوصف جديدا كما رأينا مع هيدجر إلا أننا نطمح في مجال الفلسفة إلى تنظير للعالم وليس مجرد وصفه . كما أن المناهج ابتعدت مع بعض الوجوديين عن كونها مناهج فلسفية واتجهت إلى إعطاء كثير من الاستبصارات . كما أن محاولتهم كشف المعنى البعيد للوجود ارتبط بنوع من الجمود الذاتي المعادي للحلم^(٢) . إلا أن هذه الانتقادات لا تقلل من قيمة هذا الاتجاه الفلسفي الهام كما سيتضح في الصفحات التالية .

(1) H. J. Blackam . Six Existentialists Thinkers London:

Routledge and Kegan Paul. 1961, p. 87.

(2) Mary Warnock. Existentialism . London : Oxford University Press. 1970, p. 139.

أولا - هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦)

تأثر ميرلوبونتي تأثرا عظيما بالفيلسوف الألماني الكبير مارتن هيدجر . ولم يقتصر هذا التأثير على الجانب الوجودي وحده وإنما تعداه إلى الجانب الفنومولوجي والانتولوجي للفيلسوف .

ويتضح هذا من أعمال ميرلوبونتي مثل « فنومولوجيا الإدراك الحسي » ومن عرضه لفلسفة هيدجر وجهة نظره في مناسبات عدة خاصة عند حديثه عن الزمان ، أو الانتولوجيا ، أو الوجود العام ، أو اللغة ، أو في مجمل المقارنة بينه وبين هوسرل ، بالإضافة إلى مناهات أخرى متفرقة . ولا يسعنا ونحن نتناول بالدراسة ميرلوبونتي سوى أن نظل ولو اطلاله عابرة على هيدجر وفلسفته محاورين أن نكشف منها للمعاصر التي أثرت على فيلسوفنا .

عاش هيدجر ، ذلك الفيلسوف الألماني الكبير ، حقبة تاريخية خلقت بأحداث سياسية جسيمة ، عاصفة بالنسبة لألمانيا موطنه . إلا أنه لم ينشغل كثيرا بها وكان شغله الشاغل هو مشكلة الوجود بمعنى الوجود . وتعرض هيدجر لما شجابه لآثرات عديدة فقد بدأ بتعلم اللاهوت وتأثر بتعاليم القديس توما الاكوينى ، وقرأ أعمال عالم النفس فرانز برنتانو ، وتلقى تعليمه للفلسفة على يد فندلاند وريكرت حتى وصل هوسرل إلى مدينة فريبورج عام ١٩١٦ فحجب تأثيره على هيدجر تأثير ريكتر . وأصبح هيدجر عام ١٩٢٠ مساعدا لهوسرل وظل يتعاون معه سنوات عدة حتى اتجه تفكير كل منهما وجهة مخالفة للآخر ، فأتجه هيدجر إلى دراسة كيركجارد وكارل ياسبرز .

ونشر هيدجر عام ١٩٢٧ أول مجلد من كتابه « الوجود والزمان » *Time and Being* ، وكان هذا الكتاب سببا في شهرته ، إذا أصبح حينئذ واحد من أكبر فلاسفة ألمانيا . وعلى الرغم من تحول هيدجر عن أفكار هوسرل فإن هوسرل ، تقديرا منه لمساعدته للتقديم ، رشحه لتولى مكانة كأستاذ للفلسفة بجامعة فريبورج عند تقاعده عام ١٩٢٩ .

وقد ساهم هيدجر بدراسة في الكتاب الذي صدر لتكريم هوسرل
تحمل عنوان « حول ماهية المعتقدات » .

« On the Essence of Ground (Von Wesen des Grundes »

كما نشر في نفس العام دراسة تاريخية أصيلة عن كانط
تحمل عنوان :

« كانط ومشكلة الميتافيزيقا » . ومن أعماله الأخرى للإمامة
« ما الميتافيزيقا » . وهي الدرس الافتتاحي الذي استقبل به تعيينه
كأستاذ في جامعة فريبورج خلفا لهوسرل . وكتب « هيلدرلين وماهية
الشعر » عام ١٩٣٧ شارحا فيه المبادئ الأساسية لعلم الجمال الفلسفي .

ونشر عام ١٩٤٢ و ١٩٤٣ كتابيه المعروفين : « نظرية أفلاطون
عن الحقيقة » و « حول ماهية الحقيقة » وكلاهما هام للغاية بالنسبة
لتطور فكر هيدجر . كما نشر عام ١٩٤٧ «رسالة في النزعة الانسانية» .

وقد بدأ هيدجر منذ ١٩٥٠ في نشر سلسلة محاضراته التي ألقاها
في جامعة فريبورج في الأعوام من ١٩٢٩ الى ١٩٥٧ . نذكر من أهمها :
« متاهات » Forest Trails ، عام ١٩٥٠ ، و « محفل الى الميتافيزيقا »
عام ١٩٥٣ و « ما معنى التفكير ؟ » عام ١٩٥٤ ، و « ما الفلسفة »
عام ١٩٥٦ . وغيرها من الكتب ، أحدثها كتاب عن نييتشه من جزئين
عام ١٩٦١ .

وتعتبر كتابات هيدجر عن الماسم الواسع بتاريخ الفلسفة ، فند
كتب عن معظم الفلاسفة للكبار : بارمنيدس وهرقليطس وأفلاطون
وأرسطو وديكارت وكانط وهيغل ونييتشه وكيرجارد وهوسرل .
ولا يقصد هيدجر بالطبع أن يكتب تاريخا بالمعنى الخالص للكلمة
وانما هو يحاول حتى في تأملاته التاريخية ، أن يصل الى المشكلات

الهامة التى تشغل فكره فيوضحها ثم يقدم وجهة نظره الخاصة بشأنها .
وترتبط هذه الطريقة فى البحث والدراسة بفكرته عن تاريخية كل من
الوجود الانسانى والتفكير الانسانى كما ترتبط بموقفه الجديد ازاء
معنى الانطولوجيا ودلالاتها .

واذا ما تصدينا لمفهوم هيدجر الانطولوجى ، فسوف نجد مشكلة
الوجود العام^(١) *Being* تحتل ألبز مكانة فيه . وتتمثل مهمة
الفلسفة من وجهة نظره فى الكشف عن آخر دعاءات الوجود العام ،
كما أن هناك بالإضافة الى مشكلات الوجود والتوصل الى الحقيقة ،
أسئلة أخرى تدور حول الانسان وتشكل موضوعا مركزيا فى
فلسفته . فما الانسان من أين يأتى وإلى أين يذهب ؟ ما معنى
الوجود بالضبط ، أين مكانه وما هو معناه فى العالم ؟ وكيف يرتبط
بالآخرين وبالأشياء غير الانسانية ؟ كلها أسئلة شغلت الفلسفة لأعوام
طوال . ويرى هيدجر أن الانسان لا يحتاج أن ينظر بعيدا ليجد العلاقة
المطلوبة . ففي رأيه أن السؤال : ما هو الوجود ؟ يرتبط عن قرب
بالسؤال : كيف يمكن الوصول الى الوجود ؟ وبالتالي فإن الاجابة
عن السؤال الخاص بمعنى للوجود سوف تؤدي بنا بشكل آلى الى
السؤال : ما هو الانسان^(٢) . ولما كان الفكر عنده ليس بمثابة
علاقة تقوم بين ذات حرة لا زمنية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ
الى أسره ، فواء يقرر منذ البداية أننا لا نفهم للوجود الا عن طريق

(١) فضلنا ترجمة *Being* بالوجود العام كما فعل استاذنا
د . زكريا ابراهيم فى كتابه « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » الجزء الأول
- القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٨ ، وذلك لتبينه عن الوجود *existence*
فالوجود العام اشمل ويتضمن كافة اشكال الوجود .

(2) Joseph J. Koekelmans. Martin Heidegger. A First
Introduction to his philosophy . Pittsburgh : Duqueane University
Press. 1965, p. 12.

وجودنا أو في مصمم كينونتتا ، وبهذا المعنى يمكن القول بأن
الانطولوجيا هي وجودنا نفسه (١) .

إن الوجود للذي يشغل هيدجر هو الوجود في عموميته ، وهو
يهدف من وراء ذلك إلى إقامة نظرية عن الوجود العام أي الانطولوجيا
العامّة . فأي النتائج هو الأصلح لدراسة هذا الموضوع ؟ إن الوجود
عام في الكل ، وهو يتضمن كل شيء حتى من يتساءل عنه ، لذا فمن
المستحيل للنظر إليه من وجهة نظر خارجية واستنتاجه من مبدأ
ما أو الرجوع إلى أساس معين . ففي العلوم يتم التثبت عن طريق
بعض المعطيات إما فيما نحن بصددده فالمعطى هو الوجود ذاته .
لذا فإن المنهج الملائم هو المنهج الفنونولوجي (٢) .

ويقوم هذا المنهج بوصف الظواهر كما تبدو ، فالمهم هو إتاحة
الفرصة للظواهر كي تبدو أمامنا في شكلها الخالص . ومن هنا وجوب
الحذر من الماهيم سيئة البناء ، واستبعاد النظريات الغريبة عن الأشياء
ذاتها . فالظاهرة ليست مظهراً خادعاً وإنما هي الشيء كما يبدو أمامنا
معها كان شكله . والفنونولوجيا أساساً تشير إلى مبدأ في المنهج
يمكن أن يصاغ بشكل أمثل في عبارة هوسرل : « الرجوع إلى الأشياء
ذاتها » . ولا يعني هذا الرجوع إلى الواقعية الساذجة وإنما يعني
أن علينا ، في مجال الفلسفة ، نبذ كافة المبادئ والأفكار التي لم يتم
تفسيرها بشكل كافٍ أو صيغت بشكل خاطئ ، كذلك كل الأفكار المسبقة ،
ثم الاسترشاد فقط بالأشياء ذاتها . ولا تنوى الفلسفة بطبيعة الحال
التوقف عند وصف ما يبدو أمامنا بشكل تلقائي وإنما تهدف إلى التعمق

(١) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع

سابق ص ٤٢٥

(2) Maurice Corvez . la philosophie de Heidegger. Paris,
PUF. 1961. p. 2٤

نحو ما يكون مخبئاً ، وهو ما يشكل معنى وإساساً ما يبدو
تلقائياً أمامنا .

والفنومولوجيا تعنى لغوياً : « علم الظواهر » ، وقد أخذ التعبير
ظاهرة معان كثيرة في تاريخ الفلسفة ، والظاهرة تعنى هنا ما يبدو .
أماقنا ، إلا أن هذا لا يفتى مجرد ظهور للشيء أمام الخواص ،
بل أن الأحساس والعمل الفني والمؤسسة السياسية والفكرة الفلسفية
لهي أشياء تبدو أمامنا في واقعية اللون أو الصوت ، وذلك على الرغم
من اختلاف الطريقة . ولا يشترط أن يظهر ما يبدو أمامنا لكل فرد ،
فحالات الوعي الخاصة بى تظهر ألعى ويمكن اعتبارها موضوعات
للتحليل الفنومولوجى والوصف ، ولا بد أن ننتبه لى أن الفنومولوجيا
كما يراها هيدجر لا تبني أى مواجهة بين ما يبدو أمامنا والشيء الذى
لا يفصح عن ذاته . وبعبارة أخرى لا ينبئ اعتبار الشيء الذى يبدو
أمامنا تلقائياً يمثل الشيء المختلفى سواء كان هذا التمثيل سليماً
أو غير سليم ومن هنا يتعين استبعاد الظاهرة بالمعنى الكانطى (١) .
وبالرغم من أن فحصنا للظواهر يجعلنا نكتشف خصائص لا تبدو
ظاهرة أمامنا بشكل تلقائى فإن هذا لا يعنى أن الظاهري الأولية هي
علامة على شيء لا يستطيع الظهور ، بل على العكس فكل ما يظهر
أمامنا بشكل سابق على الظاهرة بالمعنى العادى (أو الكانطى) وكما صاحب
لها في مقدوره أن يظهر بشكل أساسى وبالتالي يظهر ذاته في ذاته
وبهذا المعنى تكون ظاهرة الفنومولوجيا (٢) .

وإذا كان الرد الفنومولوجى للتعامل أو « الإبوحية » - أى وضع
العالم بين قوسين - له أهميته الخاصة في فنومولوجيا هوسرل فإنه
ليس كذلك بالنسبة لهيدجر . لقد أراد هوسرل تطبيق للحكم بالنسبة
لوجود الواقعى ووضعه بين قوسين ، وقد عبر عن ذلك في أعماله .

(١) Kockelmans op. cit. p. 19.

(٢) Heidegger. Sein und Zeit. quoted in Kockelmans Ibid.

المنشورة وأن كان فكره قد تطور حول هذه النقطة بعض الشيء .
 لما هيدجر فقد أراد برفضه لهذا الرد أو هذه الماحالة ، وعدم اهتمامه
 بتعليق الوجود ، أراد أن يجعل من الوجودات موضوعا لأنطولوجيا
 جديدة ينوي أن يشكها من خلال المنهج الفنومولوجي . وهكذا يرى
 هيدجر أن ما اعتبره هوسرل شرطا ضروريا للفلسفة كعلم حقيق ما هو
 الا نفى لموقف فلسفي أصيل . وحول هذا المعنى اختلف الفيلسوفان
 كل عن الآخر (١) .

ويرى هيدجر أن كل ظاهرة هي بداية مناسبة لتفكير فلسفي ،
 فهيدجر لا يريد الفنومولوجيا لذاتها وإنما يريد استخدامها لتأييد
 انطولوجيا معينة . ومن هنا اهتمامه بالظواهر التي لها معنى خاص
 بالنسبة لموقفه أي تلك التي قد ترشجنا نحو وجود الوجودات
The being of the beings . الا أن هذا الوجود يظل في العادة
 مخفيا (٢) . وما دام هذا الوجود ليس ظاهرا بشكل تلقائي فعلينا أن
 نكتشفه وفي رأى هيدجر أن هذه هي مهمة الفنومولوجيا الأساسية .

وقد اختلفت نظرة هيدجر فيما يتعلق بالعلاقة بين الفنومولوجيا
 والانطولوجيا عن نظرة هوسرل . فان هوسرل لم يعتبر الفنومولوجيا
 علما مستقلا محسوب وإنما أيضا العلم الوحيد الذي يستطيع أن يؤسس
 كل قضاياها بشكل راديكالي وكامل في استقلال عن أي علم آخر أو أي
 منهج آخر . لذا فما الفنومولوجيا سوى الفلسفة بالنسبة لهوسرل ،
 وإذا استدعى الأمر الحديث عن الميتافيزيقا أو عن الانطولوجيا فان
 هذه الميتافيزيقا أو هذه الانطولوجيا هي اما الفنومولوجيا ذاتها
 أو نسق من الاستنتاجات التي تشتق بالضرورة عن الفنومولوجيا .

ومن هنا فان هوسرل يرى أن الانطولوجيا تشتق موضوعاتها
 ومشكلاتها وكل ما تحتاجه تلك المشكلات من الفنومولوجيا ، بينما تتكون

(1) Kockelmans op. cit. p. 20.

(2) Heidegger. *Zeitn und Zeit*, p. 35 quoted in Ibid.

للفنومولوجيا في استقلال عن أى أنطولوجيا أو أى ميتافيزيقا .
 بينما يرى، هيدجر العلاقات القائمة بين الأنطولوجيا والفنومولوجيا
 بشكل مخالف عما يراه هوسرل ، فيشكل في القيمة التي يضيفها هوسرل
 على التحليل. والوصف الخالصين . والفنومولوجيا بالنسبة له ليست
 أساس أو مصدر الفلسفة بأكملها ولكنها مجرد أداة لنظرية موجودة من
 قبل . ويدافع هيدجر عن رأيه بالرجوع الى تاريخ الفلسفة والى ضرورة
 الانتقال من العالم الثقافى الى العالم المعاش . ويثقل الموضوع
 الحقيقي للتحليل والوصف الفنومولوجى ، من وجهة نظر هيدجر ،
 في لقاء الضوء على العنصر التى مازالت خافية إلا أنها تعتبر أساس
 الخصائص البادية تلقائيا لما يبدو أمامنا . ويجدر بنا حتى للقول بأن
 الخصائص التى تبدو فى الظاهر خافية هى موضوع الفنومولوجيا
 الوحيد إذا ما فهمنا ما هى للفنومولوجيا .

لقد كان هدف هيدجر فى كتابه «الوجود والزمان» *Sein und zeit*
 وفى كاتبة كتاباته التالية هو تقديم فلسفة للوجود العام . وما تحليل
 الوجود الانسانى سوى دراسة بحثية ضرورية . ولكن كان كتاب
 «الوجود وللزمان» قد انطوى على الكثير من التحليلات الفنومولوجية
 للوجود. الانسانى ، الا أن هيدجر لم يهتم بالانسان من أجل الانسان
 بل من أجل علاقته بالوجود العام⁽¹⁾ . ولقد عبر هيدجر نفسه عن
 ذلك بقوله « أن الموضوع للذى يشغلنى ليس هو مشكلة الوجود
 الانسانى » *human existence* ، ولكنه موضوع الوجود العام ككل وفى
 حد ذاته »⁽²⁾ .

ويرى هيدجر ان الخلاف حول أسبقية الوجود أو المساهية ما هو
 الا خلاف ميتافيزيقى عتيق ومجذب فلسفيا . فالمتافيزيقا الأنطولوجية

(1) زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع

سابق ص 115

(2) Bulletin de la Société Française de Philosophie Vol.
 XXXVII No . 5 p. 193 Quoted in Koelmans Op Cit. p. 22

ترى أولوية الماهية ، وسارتر — من وجهة نظر هيدجر — قام بمجرد قلب هذا الوضع ، والنتيجة هو تقرير ميتافيزيقي آخر بأن الوجود يسبق للماهية • بينما يرى هيدجر أن المشكلة لا تكمن في من يسبق من ، فليست المشكلة الميتافيزيقية القديمة هي التي يتعين حلها • وانما علينا أن نوضح معنى الوجود • فالوجود بالنسبة لهيدجر ليس سابقا على الماهية بل هو ماهية الانسان ذاته^(١) .

والحقيقة في نظر هيدجر ليست شئيا يضاف إلى الوجود من الخارج — بفعل الانسان — وانما هي حدث باطن في صميم الوجود نفسه • وليس الوجود الانساني (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة • ومعنى هذا ان علاقة الانسان بالوجود انما هي في حشد ذاتها « انطولوجيا »^(٢) .

وقد عنى هيدجر بطبيعة التفكير وخصص له عديد من المحاضرات التي ظهرت بعد ذلك في كتاب يحصل عنوان « ما معنى التفكير » « What is called Thinking » • وقد طرح هيدجر في كتابه هذا التفكير كروية واقعية وقول واقعي للطريقة التي يوجد بها للعالم • والانسان جزء لا يتجزأ من هذا العالم ، ويستطيع تحقيقه عن طريق طرح أسئلة بخصوصه ، أسئلة عميقة وأسئلة ساذجة ثم الانتظار كي تنجلي للحقيقة •

والتفكير يخالف أي فعل آخر — اذا ما اعتبرناه فعلا • فالتفكير يضع تعريفا لطبيعة كوننا بشرا ، وكلما كنا أقل تفكيرا كلما أصبحنا أقل انسانية • الا أن التفكير متأصل في الانسان ، مثل وجوده في العالم وبالتالي يكون تعلم التفكير هو كشف لطبيعتنا الخاصة مثلما هو

(1) Edo Fivcevis . Husserl and Phenomenology . London Hutchinson University Library . 1970, p. 123.

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع

كشف لطبيعة الوجود العام being وكل مذهب عن طبيعة الانسان هو في الوقت ذاته مذهب للوجود العام ، في رأى هيدجر . وكل مذهب للوجود العام هو أيضا مذهب للطبيعة للإنسانية . معنى هذا ان علاقة الانسان بالوجود العام هي علاقة متكاملة الى حد أن البحث في احدها يتضمن بالضرورة البحث في الأخرى (١) .

لقد تأثر ميرلوبونتي بالنزعة التساؤلية لدى هيدجر ، فقد كان هيدجر ميلا للغاية الى طرح تساؤلات لا نهاية لها ، حتى انه اعتبر التفكير موضع تساؤل وطرح لأنفسنا في موضع التساؤل ازاء المذاهب المتصلة والآراء القريبة منا والتي اعتبرناها لمدة طويلة شيئا مفروغا منه . ان هذه العلاقة الضمنية بين التفكير والتساؤل جوهرية بالنسبة لكل ما حاول هيدجر تعلمه بواسطة هذه التبرينات على التفكير . ان طرح التساؤلات لم يكن بالنسبة لهيدجر منهجا كما هو بالنسبة لنيكارت أو هوسرل بمعنى اقامة نظام جديد على انقاض أنظمة سابقة . بل ان التساؤل عند هيدجر هو طريقة أو ممر للتفكير يتعين أن يوضحه كل منا لنفسه دون قصد معين في عقله . ان التساؤل والتفكير ليسا وسيلتين لتحقيق هدف معين بل ان كلا منهما يتضمن مبرره للذاتي .

ولا يعتبر هيدجر بالنسبة لموضوع التفكير امتدادا لاي من السابقين سواء هيجل أو نيتشه أو فلاسفة اليونان كباريندس أو هراقليطس . فبالرغم من حبه الكبير لليونانيين والألفة الموجودة بينه وبين الفلسفة الغربية الا أنه من الخطأ قراءة هيدجر كامتداد لهذا أو ذاك من المفكرين . لقد أراد هيدجر احراز تقدم على الفكر اليوناني عن طريق محاولة التفكير في الوجود العام بشكل غير مفاهيمي « non - conceptually » وغير تنظمي « non - systematically » وانما بحماس وجدية . وهكذا يأمل هيدجر أن يتفادى الذاتية الناجمة

(1) Martin Heidegger. « What is called thinking » ? « New York : Harper Colophon Books 1968. Introduction by J. Glenn Gray, p. XII

عن فصل الانسان والوجود العام ، الذات والموضوع . انه يريد تفكيها يكون في ان واحد متلقيا ، بمعنى ان يستمع ويهتم لما نخبرنا به الأشياء ، وفعالا ، بمعنى اننا نستجيب لنداء تلك الأشياء . فعندما نتخمس بحق فيما نفكر فيه فلننا نستطيع بحق كشف طبيعة أى شئ . مهما كان هذا الشئ هاما . حينئذ فقط يكون بمقدورنا ان نتحدى طريقنا المعتادة في ادراك للشئ كما يبدو بالنسبة لنا ، أى بشكل ذاتي . ان نداء الفكر هو النداء الذي يطالبنا ان نكون متبهيين للأشياء كما هي وان نتركها كما هي وأن نفكر فيها وفي أنفسنا معا (١٧) .

وثائر ميرلوبونتي أيضا بموقف هيدجر من اللغة وبحثه في طبيعتها للغة وعلاقتها بالتفكير والوجود العام . وقد عالج هيدجر هذا الموضوع في أكثر من مؤلف نذكر منها : « على طريق اللغة » (On the Road to Language Unterwegs zur Sprache)

الذي نشر عام ١٩٥٩ . وقد اعتبر هيدجر اللغة عالميا يستطيع الانسان ان يقطنه ويتبين فيه بوضوح هويته . وهنا يهتم هيدجر مباشرة بالطريقة التي تربط اللغة بواسطتها بالتفكير واستجابتها لنداء الفكر . ثم يجعل هيدجر من اللغة في مرحلة تالية بؤرة أفكاره وتأملاته (١٨) . ولئن كنا نجد في معظم كتابات هيدجر ولما كبيرا بتحليل الألفاظ ، ولشتقاق الصيغ ، والبحث عن الحكمة للباطنة في اللغة ، ألا أن هذا الولع — في حد ذاته — انما هو الدليل القاطع على ايمانه بالفكر ، وفيه لعلقة اللغة بالفكر ، لن لم تقل علاقتها بالوجود نفسه (١٩) .

وأهم ما يميز فكر هذا الفيلسوف الكبير منذ للبدية وحتى النهاية هو أنه يمتزج في شكل حوار حي بين كلمة الاتجاهات الهامة في الفكر الفلسفي منذ القدم وحتى الحاضر . ولا يمكن فهم عمل هيدجر ما لم

(1) Ibid p. XIV.

(2) Ibid p. VIII

ننظر إليه في ضوء هذا الحوار بين المفكرين السابقين منهم والمعاصرين . والفلسفة بالنسبة له شيء شخصي للغاية ولا يعتبر مجرد تبني لوجهات نظر بشكل سلبي . فوجود الإنسان في رأيه زماني وتاريخي ، وبالتالي فإن الفلسفة الشخصية للمرء تتطلب أساسا حوارا مع الماضي وحوارا آخر يحدى مع الفلاسفة للمعاصرين . وهنا لا يوجد مجال للمواجهة بين القديم والحديث^(١) . وتتجلى أصالة فلسفة هيدجر في قوله « بأن الإنسان هو محل الوجود » أو مستقره . فليس في فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية وإنما هي جهد شاق من أجل للكشف عن طبيعة « الوجود » أو « الـكـيـنـونـة » من خلال ذلك الكائن للذي هو من الوجود وفي الوجود^(٢) .

لقيا - سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) :

لا يسعنا ونحن نتناول فلسفة ميرلوبونتي ونهجه سوى أن نتعرض لزميل كفاحه ، وابن عصره وجيله ، وشريكه في إصدار مجلة « الأزمنة الحديثة » جون بول سارتر . لقد كان لهذا الفيلسوف والمفكر والأديب الفرنسي الكبير بصمته الواضحة على العصر ، ولا يمكن ذكر الفلسفة الوجودية دون أن يحضر في الذهن اسم سارتر ، ذلك أن مؤلفاته الفلسفية والأدبية والمبرحية وحياته الحافلة بالمواقف للسياسية والاجتماعية جعلت منه شخصية ذات مكانة خاصة ليس في فرنسا وحدها بل في العالم بأسره .

حقا لقد عاش سارتر حوالي عشرين عاما بعد وفاة ميرلوبونتي إلا أنه زامل فيلسوفنا أغلب مراحل حياته . فوالجها سويا لفترة عصيبة من حياة فرنسا . وكان لا تفاهما واختلافهما تأثيره البالغ على ميرلوبونتي بصفة خاصة . كما تأثر ميرلوبونتي بسارتر خاصة في بداية حياته حين قام بتحقيق مؤلف سارتر « الخيالي » فقد تأثر سارتر:

(١) Kockelmans op. cit. p. 171.

(٢) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع

بدوره بميرايوبوتنى ، فهو الذى علمه أهمية الصبر الذى كان بمثابة
حافز لاهتمامه بالتاريخ^(١) .

وقد تأثر سارتر بكل من كيرجارد وهيججر وهوسرل وهيجل
خاصة أثناء اقامته فى برلين عام ١٩٣٣ فى منحه بالمعهد الفرنسى هناك .
لقد اكتشف حينئذ الفنونولوجيا . وقد بدأ منذ عام ١٩٣٦ فى نشر
كتبه الأدبية والفلسفية ، ونذكر منها « الخيال » *L'Imagination*
عام ١٩٣٦ و « للغثيان » *Le Nausée* عام ١٩٣٨ ، والخائض *Lemur*
عام ١٩٣٩ ، والخيالى *L'Imaginaire* عام ١٩٤٠ ، « والذباب »
« *Les Mouches* » عام ١٩٤٢ ، وأهم مؤلفاته على الإطلاق
« الوجود والعدم » *L'Être et le Ne'ant* عام ١٩٤٣ ، وقد أمضى
عشر سنوات من البحث والاعداد وسنتين من الكتابة لتقديم هذا المؤلف
الضخم . وقد نشر عام ١٩٤٤ « جلسة سرية » *Huis Clos*
وعام ١٩٤٥ الجزء الأول والثانى من « طرق الحرية » *Les chemins*
« *de la liberté* » ثم « المومس المحترمة » *Le putain respectueuse*
عام ١٩٤٦ ، « فما هو الأكتب » *Qu'est - ce que la littérature*
عام ١٩٤٧ ، و « الأيدى القذرة » *Les mains sales*
عام ١٩٥٠ ، و « وللشيطان والله » *Le Diable et le Bon Dieu*
عام ١٩٥١ و « سان جنيه الكوميدي والشهيد *Saint Genet, Comédien et martyr* »
عام ١٩٥٢ . وفى عام ١٩٥٥ أصدر « نكراسوف »
« *Nekrassov* » وكان قد أصدر قبل ذلك عام ١٩٥٢ « سجناء الطونا »
« *Les séquestrés d'Altona* » وفى عام ١٩٦٠ نشر ثانى أضخم مؤلفاته
وهو « نقد العقل الجدلى » *Critique de la Raison Dialectique*
الذى كتبه فى الفترة من نهاية عام ١٩٥٧ حتى بداية عام ١٩٦٠ .

(1) Jean Paul Sartre . Merleau Ponty Vivant P: 373.
Quoted in Joseph. P.Fell Heidegger and Sartre. An Essay on
Being and place New York : Columbia University Press 1979.
p. 335.

تلى ذلك ظهور كتابه « الكلمات » Les Mots عام ١٩٦٣ ، هذا بخلاف عشرات وعشرات من المقالات في عديد من المجلات .

وكان لسارتر مواقف سياسية متعددة ، خاصة أثناء الحرب العالمية الثانية ، وله في ذلك قول ماثور : « لقد عامتنى الحرب على أن أنتخذ موقفا »^(١) . ولذا أسس مع ميلوبونتي وبوبون وسيمون دي بوفوار جماعة المقاومة الفكرية من أجل الاشتراكية والحرية

Le groupe de résistance Intellectuelle , Socialisme et Liberté .

عام ١٩٤١ ، الا أنه حلها في خريف العام نفسه وقد أصدر في ١٥ أكتوبر ١٩٤٥ أول عدد من مجلة « الأرمنة الحديثة » وقد اشترك في تأسيسها معه ميلوبونتي ، وريمون أرون ، وليميس ، وتخلف اثنان: مالرووكامو . وقد أعلن سارتر حينئذ أن هدفهم هو اعلان الحقيقة عن العالم وعن الحياة . وقد أدا ان مع ميلوبونتي في يناير سنة ١٩٥٠ وجود معسكرات العمل السوفيتية . وقد حدثت القطيعة بينه وبين كامو . عام ١٩٥٢ تلاها عام ١٩٥٤ ، القطيعة مع ميلوبونتي عندما تابنت آرائهما ازاء عدد من القضايا وبخاصة الماركسية . وقد زار في العام ذاته الاتحاد السوفيتي ونشر خمس مقالات في مجلة « لبيراسيون » Libération يبدى فيها إعجابه بالرجال الذين التقى بهم وبحرية النقد ومستوى الحياة . وقد أعلن عام ١٩٥٦ مساندته لكفاح شعب الجزائر (وتبنى عام ١٩٦٥ طالبة جزائرية) . وادان في نوفمبر ١٩٥٦ اخماد الثورة المجرية وأعلن فشل الاشتراكية باعتبارها سلعة مستوردة من الاتحاد السوفيتي^(٢) .

ورفض سارتر عام ١٩٦٤ قبول جائزة نوبل للادب وشرح هذا الرفض قائلا « على الكاتب أن يرفض محاولة تحويله الى مؤسسة

(1) Janick Jossin. Sartre Face à son Epoque: L'Express

19-25 Avril 1980, pp. 131 - 135, p. 132.

(2) Ibid p. 135.

Institution ... ولذا ما أراد أحدهم إعطائى جائزة لينين. فسوف أعجز عن قبولها » . وفى عام ١٩٦٦ ينتقد سارتر البنيوية متمثلة فى فوكوه وليفى ستروس ولاكان والتوسير وغيرهم ، ويأخذ على بحثهم اغفال النظرية الماركسية للتاريخ . وفى نفس العام يوافق على الاشتراك فى « محكمة برتراند راسل » لمحاكمة مجرمى حرب فيتنام . وينضم للى حركة الطلاب الفرنسيين عام ١٩٦٨ . ويستمر سارتر فى إبداء مواقفه السياسية والفكرية حتى يدين غزو السوفيت لأفغانستان ، ونفى المنشق السوفيتى زخاروف ، ويؤيد مقاطعة الألعاب الأولمبية التى أقيمت فى موسكو . من هذا كله نتبين كيف كانت حياة سارتر حافلة حتى أواخر أيامه . وقد أطلق عليه أحد المفكرين صفة انه « الضمير الكبير لمصرنا الحالى » (١) . وكان شعوره بالأمل فى المستقبل شعورا طاغيا ظل حيا داخل الفيلسوف حتى وفاته . فكان يعتبر عالم اليوم الفظيع مجرد مرحلة فى التطور التاريخى الطويل ، وأن الغد سيحصل شكلا جديدا من أشكال العلاقات بين الناس .

لقد تزامن سارتر وميلوبوفيتى وتعرضا لنفس المؤثرات المتمثلة فى رافدى الوجودية والفنومولوجيا ، كما تأثر كلاهما بأفكار الآخر تأثرا كبيرا . فقد اشتبرا سويا فى « حركة الاشتراكية والحرية » واصدرا سويا مجلة « الأرمنة الحديثة » وكان كل منهما يقيم أفكار الآخر ويعلق عليها فى مقالات منشورة ، وذلك علاوة على تبادل الآراء . وكانت الموضوعات المتناولة من جانب لكل منهما هى تلك التى توجه التفكير للفلسفى والبحث الإنسانى . فقد اهتما بالوعى والعلاقات بين الوجود والمادية ومنطق التاريخ والحرية ... وما إلى ذلك .

واننا نستطيع أن نتبين مراحل ثلاث بارزة فى فلسفة سارتر

(1) Revis Debray Csa s'appellait un Intellectuel. Le Nouvel observateur No. 806 du 21 au 27 Avril 1980, p. 47.

تتمثل في مرحلة أولى سابقة على مؤلفه « الوجود والعدم » ، وكان تأثير الفنومولوجيا الالمانية عليها واضحا كما تبين كتاباته . يلي ذلك مرحلة ثانية أصدر فيها « الوجود والعدم » حيث تميز الفيلسوف بفكره الخاص ونصحه الفلسفى . وأخيرا مرحلة ثالثة هي مرحلة « نقد العقل الجدى » حيث برز اتجاه جديد فى فكر سارتر لا ينفى ما سبقه وإنما يضيف إليه . ونستطيع أن نضيف الى ما سبق مرحلة رابعة لنتقدها فيها الماركسية واتخذ موقفا جديدا الا أن هضم المرحلة لم يتبلور فى مؤلف يعادل المؤلفين السابقين . وفى الواقع أن اهتمامنا ينصب بصفة خاصة على مرحلتى ما قبل « نقد العقل الجدى » لأن هذه الفترة هي التى تهتما حيث كان ميرلوبونتي حيا وكان التأثير بين الفيلسوفين قائما .

واذا كان سارتر كـفيلسوف تميز بتفكيره الخاص الا أن هذا لا ينفى تأثيره الشديد بهيجر وهوسرل ، خاصة بعد دراسته لهما أثناء إقامته فى برلين فى الأعوام ١٩٣٣ و ١٩٣٤ . ويظهر تأثير الفنومولوجيا واضحا فى كتابات سارتر الأولى السابقة على « الوجود والعدم » كما تظهر فى « الوجود والعدم » ذاته . وقد ظل سارتر مهتما بالفنومولوجيا وبهوسرل بوجه خاص ما يقرب من عشر سنوات ، فقد كانت الفنومولوجيا بعد مرور قرابة عشرين عاما على ظهورها ما زالت مجهولة فى فرنسا . وبالتالي فقد مثلت بالنسبة لمثقف شاب متعطش للتفكير كشفا حقيقيا .

ويثار السؤال : هل يجتبر سارتر تلميذا لهوسرل ، داعيها للفنومولوجيا ، أم أن له علما خاصا به هو علم الوجود الوجودى ؟ وبعبارة أخرى هل هذه الدراسات التى قام سارتر بكتابتها فى شبابه هي شرح لمنهج هوسرل وعرض للفنومولوجيا ، أم هي اكمال لبعض أوجه نقص فى هذه الفلسفة كما تراعى لسارتر ؟ وهل هذا النقد الذى يقوم به سارتر هو نقد صرف أم تطوير للفنومولوجيا

وننجويلها الى علم الوجود ؟ والواقع ان سارتر يقوم بكلتا المهمتين : فهو يقيم علما النفس الفنونولوجى ، وهو فى هذا شارح ومطبق لمنهج هوسرل الجديد ، ثم يقيم علما للوجود الفنونولوجى ، وهو فى هذا ناقد ومطور لفلسفة هوسرل ومعبر عن فلسفته الخاصة ان لم يكن خارجا عن نطاق المنهج الذى وضعه هوسرل أولا^(١٧) .

ولم يكتف سارتر فى كتاباته الأولى بإعادة للتفكير فى الواقعة النفسية فى ضوء المعنى الفنونولوجى كما كان يقترح هوسرل ولكنه كان أيضا يستسلم لمراجعة حقيقية لكافة التصورات النفسية الكلاسيكية ، وبالأذات تلك للتصورات الخاصة بالموعى باعتباره متلقيا للأشياء وحاوليا للآثار التى يتركها الإدراك الحسى . وكان سارتر يرى على العكس أن الموعى له محتوى : فمن ناحية هو هدف قصدى لشيء ما أى على علاقة بالأشياء الموجودة فى عالمه ، ومن جهة أخرى هو وظيفة مصورة *imageante* فهو بناء وتجسيد لعالم غير موجود^(١٨) . ويرى سارتر فى الوقت نفسه ان للاتجاه النفسى للمصرف لا يكفى لإقامة علم النفس الذى يحتاج الى أساس نظرى آخر يمكن للفنونولوجيا أن تعطيه له ، لأنه يقرر استحالة قياس علوم المساهيات على علوم الواقع ، بل ان المساهيات هى التى تسمح بتصنيف الوقائع^(١٩) .

لقد قام سارتر بدراسات تطبيقية ثلاث فى مجال علم النفس الفنونولوجى هى : « الخيال » ، و « الخيالى » ، و « الإنفعال » .

(١) جان بول سارتر : تعالى الاتا موجود ، ترجمة وتعليق د. حسن حنفى حسنين ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة سنة ١٩٧٧ ، تقديم للمترجم ص ١٥ - ١٦

(2) Robert Maggiori. Les chemins de la philosophie.

L'Édition. Jeudi 17 Avril 1980, No. 1923, pp. 12 - 13. p. 12.

(٣) سارتر : تخطيط لنظرية الانفعالات ص ٧ مأخوذ عن سارتر .

تعالى الاتا موجود ، مرجع سابق ص ١٨

ويرى سارتر في دراسته عن الخيال أن لهرسول نظريات جديدة في الصورة ، إلا أنها نظريات متفرقة لا تسمح بعرض نظرية كاملة كما أن ملاحظته حولها تحتاج إلى تحقيق وإكمال . إلا أنها تتحدد على الأقل نظرية الصورة بعد اكتشاف هوسرل للقصدية ، فلم تعد الصورة مجرد حساسية ... وإنما هي داخلة في تكوين الشعور بالقصدية^(١) .

وإذا كان سارتر قد وافق هوسرل في وضعه للمشكلة إلا أنه اختلف عنه بعد ذلك محاولا بيان أوجه النقص في نظريته ، وذلك في الافتراضات التي تقوم عليها . فيرفض سارتر أولا فكرة أحياء المادة انجسية التي يجعلها هوسرل مهمة الصورة والقصد والمخيلة . وذلك لأنه من الصعب التفرقة بين الصورة والادراك الحسي ويرفض سارتر ثانيا فكرة المقاصد الفارغة التي يجعلها هوسرل أيضا من مهمة الصورة ، كما تقوم الأشياء بملء الاحساسات الفارغة وذلك لأن الصورة هي نفسها ملاء ومادة ويرى سارتر أن ذلك غير صحيح وعلى أية حال فإن فكرة الامتلاء أفضل بكثير من اعتبار الصورة مجرد علامة *signe* كما هو الحال في علم النفس الفرنسي والانجليزي . ثم يرفض سارتر ثالثا التفرقة التي يقدمها هوسرل بين حفظ الماضي واستعادة الذكريات ذلك أن هوسرل يظل أسير التصور القديم ، على الأقل فيما يتعلق بمادة الصورة بوصفها انطبعا حشيا ناشئا^(٢) .

ومن الواضح أن سارتر يرفض فكرة الذات أو الاجو المتعال أو لمعتبر الوعي الذاتي مسئولا عن تنظيم نشاط الوعي . لقد أراد سارتر أن يجعل الوعي متحررا من أي شيء يكون من شأنه تحديد طبيعة الخبرة مسبقا ، فالوعي عملية حرة . ولمساندة رأيه هذا طور سارتر

(١) المرجع السابق ص ١٨ (تقديم للمترجم)

(٢) المرجع السابق ص ١٩ - ٢٠ (تقديم للمترجم)

فكرة أو الوعي يتنصن ادخال مسافة نفسية أن « عدم »^(١) بينه وبين الأشياء • لقد استعار من هيجر فكرة العدم كمكون أساسى للخبرة الانسانية الا أنه طوره بشكل كبير •

ومما لا شك فيه أن سارتر يدين للفنومولوجيا ولهوسرل بشكل خاص والدليل على ذلك العنوان الفرعى لكاتبه « الوجود والعدم » وهو « بحث فنومولوجى عن الانطولوجيا » « Essai d'ontologie phénoménologique » لقد ألم سارتر بالمنظور الفنومولوجى ككل باعتباره دراسته للخبرة للواعية المباشرة فى استقلال عن أى التزام قد يقوم به المرء تجاه طبيعة الوجود فى حد ذاته • ومعاملة للأشياء فى العالم باعتبارها تقصص عن نفسها أمام الوعي وحده • لقد وجد سارتر فى أعمال هوسرل المنهج المطلوب لمساعدة وجهة نظره الخاصة عن الوعي ، الا أن قطيعته لهوسرل هى التى انطلقت به كفيلسوف متميز ومستقل^(٢) ، أو كما يقول د • حسن حنفى : « سارتر يبدأ من هوسرل ولكنه ينتهى الى ما لم ينته اليه هوسرل نفسه »^(٣) •

لقد رفض سارتر أيضا الرد الفنومولوجى لأن هدفه هو تحليل الوجود ذاته وهو ما ازاله هوسرل جانبا ، ففلسفة هوسرل أساسا هى فلسفة معنى وليس فلسفة وجود ، وهذا هو الاختلاف الأساسى بين مؤسس الفنومولوجيا ومن جاء بعده • لقد مثلت الفنومولوجيا بالنسبة لهوسرل نسقا ميتافيزيقيا مستقلا بينما لم تمثل بالنسبة

(١) سوف نعرض لمفهوم العدم لدى سارتر بشئ من التفصيل

فى صفحات تالية •

(2) Hazel M. Barnes. Sartre. London : Quartet Books 1974

p. 7 .

(٣) سارتر : تعالى الاتما موجود ، مرجع سابق ، تقديم

للمترجم ص ٢٣

سارتر - وأيضا هيجر - سوى منهج البحث ، يتيح لهما بناء نسق انطولوجي حول ما يروونه يستحق الوصف والدراسة المسببة ، ويمثل في الوجود الإنساني . وقد حاول كلاهما في مؤلفاته العثور على « وجود » الوجود ذاته أو كشفه ، والمقصود بالوجود الخبرة الإنسانية عن الوجود وليس الفكرة المجردة . ومن هنا يمكننا تعريف محاولة هيجر وسارتر باعتبارها تحليلًا فقومولوجيًا للخبرة الإنسانية أو للوعي الإنساني في مواجهة العالم .

وانما لنرى في كتابات سارتر الأولى بروز القضايا التي تناولها بالتفصيل بعد ذلك في « الوجود والعدم » ، ويتضح لنا منها تأثير وجودية هيجر بالاضافة الى فنومنولوجيا هوسرل . والواقع أن تأثير مؤلف « الوجود والزمان » لهيجر هو تأثير لا يمكن انكاره أو اغفاله على « الوجود والعدم » . فالوجود هناك « *da-sein* » أو الوجود الإنساني لهيجر هو الامتداد المستمر للوعي في اتجاه المستقبل لدى سارتر ، كما أن فكره أن الماضي يأتي ليلتقي بي في المستقبل وفكره أن جسمي هو أداء في مجموعة الأدوات هي أفكار تربط بين مؤلف هيجر ومؤلف سارتر . ولقد كتب عام ١٩٤٥ مدافعا عن وجوديته باعتبارها « مذهب إنساني » وشرح أن القضية المشتركة لدى كل الوجوديين هو الاعتقاد في أن الوجود يسبق الماهية ، وأن المرء حر فهو يوجد أولا ثم يكون نفسه باختياره للفظ ، إلا أن هيجر كتب بعد ذلك بعامين « رسالة عن المذهب الإنساني *Letter on Humanism* » متصلا فيها بوضوح من سارتر ومن الوجودية . ويمكن ارجاع موقف هيجر هذا ليس فقط لاختلافه عن سارتر وانما للتعبير الذي طرأ في فكره هو ذاته في اتجاه يبعد به عن الوجودية متجها الى ما يمكن أن نسميه فلسفة الوجود العام^(١) .

وقد ميز سارتر بوضوح بين ثلاثة أشكال للوجود في كتابه

(1) Barnes . Op. Cit. p. 8.

« الوجود والعدم » : الوجود في ذاته *l'en-soi* وهو وجود العبادم
والإنسباء ثم الوجود لذاته *le pour-soi* وهو الوجود الانساني
أو الوعي أو الكوجيتو ، وأخيرا الوجود للغير *le pour-autrui* .
وهو المشهور من حيث علاقته بالشعورات الأخرى .

فمن ناحية يوجد الموضوع أو الشيء في ماديته الجامعة وفي خلوه
من المعنى ، ومن ناحية أخرى يوجد الوعي في بحثه الدائم عن ذاته
ولكن أبعد ما يكون عن التطابق معه وبرغم ذلك هو مبدأ وخالق للمعنى ،
فبدونه لا يوجد معنى لأي شيء وليس هو ذاته سوى عدم .
والوجود لذاته هو وعي شفاف وإرادة حرة على صورة الله ، ولم يجده
سارتر في الكتب وإنما داخل ذاته . ويريد سارتر أن يكون هذا
الوجود لذاته ، المعتر بذاته مسئولا بدون حدود عن نفسه وعن
كل الآخرين في نفس الوقت . ويفهم الوجود لذاته إلى الانضمام
للآخرين في علاقة أصيلة فيما وراء الكوميديا الاجتماعية دون أن
يعترض أحدهما الآخر وبالتالي يستلزم حرية الآخر (١) .

ويرى سارتر أنه كي توجد معرفة وفعل لا بد من الاعتراف
بالوعي كما هو بالفعل فصل ورفض مستمر متمثل في وجود زمني
تاريخي في العالم ، ولكنه لا يختلط به ، فهو في حركة مستمرة لبناء
ذاته ويحوي في ذاته كلية خاصة به . هذا العدم الخاص ، الذي
يهدد ويوضح الوجود ولكنه ليس صفة له ، ليس مجرد فرض لحل لغز
الفلسفة ولكنه الشرط الوحيد الذي يجعل الوجود البشري في
العالم ممكنا .

لقد أنصب اهتمام سارتر على الإنسان وعالمه ، رافضا للثنائيات
القديمة القائمة بين جسم وعقل ، بين عقل ومادة ، بين ضرورة
فيزيائية وإرادة حرة ، بين واقع وظاهر ، على أساس أنها كلها تمثل
كلا واحدا . لقد تأثر سارتر بمفهوم التصدية لدى هومرل حيث كل

(1) Raymond Aron: *Mon Petit Camarade*, L'Express, 12-25
Avril 1980, pp. 138 - 189 .

وعى هو وعى بشئ ما • ويشكل هذا ارتباطا وثيقا بين الانسان وعالمه بشكل يفوق التويلات السابقة التى تتحدث عن الذات ووعىها الخاص • واذا كان سارتر يقبل الوجود فى العالم الذى قال به هيجل فإنه يرفض الوجود المصام ، ويصر على عدم الفصل بين الانسان وعالمه • وقد لاحظ سارتر انه لا بد من وجود انسان من دم ولحم قبل أن يستطيع الوعى الظهور • فسارتر ليس ذلك المثالى الذى يتصور عقلا منخلقا فى قوقعة زمنية هانما عالمه الخاص على مسرحه الخاص • فالانسان يعيش فى الواقع كما أن الأشياء فى العالم ليست مجرد امتداد للعقل بل هى أشياء فعلية واقعية • ومن واقع كون الانسان مرتبط بشدة بعالمه فان الوعى يتلقى بنيته المحددة • وفى كل فعل من أفعال الوعى يدرك الانسان فى آن واحد الموضوع الخارجى وذاته • ويعفى سارتر أبعد من ذلك ليؤكد أن الوعى يخلق فى كل لحظة معنى لكل من الذات والعالم • وترتبط كل الموجودات بسواء الحية أو غير الحية بشكل له معنى فى الكل الأوسع سواء كان الله خالق للعالم أو وجود هيدجر العام⁽¹⁾ •

واذا كنا نتحدث عن الوجود فى فلسفة سارتر فلا يسعنا سوى أن نتحدث عن فكره « العدم » لديه ، ذلك انها فكرة مركزية فى فلسفته • لقد قجم سارتر معنيين للعدم : الأول باعتباره القوة التى تفصل بين الانسان والعالم أو بالأحرى بين وعى الانسان وعالم الأشياء التى يعيشها ، والثانى هو ثلاثى الأشياء فى العالم • ولا يستطيع الانسان الانتقال من الوجود غير الأصيل الى الوجود الأصيل دون الوعى بهذا العدم • واذا كنا نستطيع وصف هذين المعنيين بأنهما الابستمولوجى والانفعالى • واذا كان سارتر قد استخدم أساسا المعنى الابستمولوجى للعالم إلا أنه رأى أنه يتعين على الانسان أن يتخذ بعض المواقف الانفعالية من العالم أيضا • ويستحيل النظر

(1) Ernest Beisach, Introduction to Modern Existentialism.
New York : Gover Press Inc. 1962 p. 97.

إلى العلاقة بين الإنسان والعالم دون استخدام مفهوم الوعي^(١) .
والإنسان كما رأينا له وعى ، يتميز به الوجود لذاته عن الأشياء
غير الواعية التى هى أشياء فى ذاتها . وأهم خاصية للوعى هى
القدرة على النظر إلى العالم الذى يوجد فيه والتفكير فى ذاته فى
نفس الوقت باعتباره منفصلاً عن الأشياء الأخرى . وهنا يتم وصف
الوعى باعتباره الهوية أو المسافة أو الفناء الذى يفصله عن الوجودات
فى ذاتها . وهكذا يكون المدم خارج الوجود الواعى ، ويمثل مسافة
تفصله عن العالم . وبشكل آخر يعتبر المدم داخلياً بالنسبة للوجود
لذاته ، وهو يحاول ملء هذا الفناء الموجود بداخله بواسطة أفعاله
وأفكاره وإدراكاته الحسية . أن امتلاكه لهذا الفناء بداخله هو الذى
يجعل من الممكن للوجود لذاته أن يترك العالم والقياس بالفعل ،
محدداً مسار فعله بالرجوع إلى مستقبل متصور ، ومتعرفاً على صريته
فى نسوة قدرته الذاتية . فالإنسان بالنسبة لسارتر وكذلك هيدجر
هو وجود ذو فعالية غير متحققة بينما الوجود فى ذاته متين وصلب
وواقعى . فالإنسان وجوده سابق على ماهيته بالتالى فهو متحدد
بالكامل إلا أنه حركى يملأ الفناء أو الهوية الداخلية لطبيعته بالطريقة
التي يختارها .

يتصف إذن الوجود فى ذاته بالوجود الموضوعى دون أدنى
موضع للإمكان أو الاحتمال ، فوجوده صلب ثابت ليس فيه فجوات
أو ثغرات . وحينما يتحدث سارتر عن الوجود فى ذاته فإنه يعنى
أى وجود متكامل قار فى ذاته أو أى وجود متماسك صلب مكثف
بذاته ، كوجود العالم الذى يحيط بنا أو وجود أى موضوع ماضى
أو وجود ماضينا نفسه^(٢) . ويبدو أن سارتر ينسب إلى الوجود فى
ذاته ضرباً من الأولوية الأنطولوجية بدليل أنه يتحدث عن المشعور
كأنما هو ظاهرة عارضة أو كأنما هو ثغرة فى صميم الوجود العام .

(1) Warnock Op. Cit. p. 98.

(2) زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٠٩

ويعتبر العدم أهم خصائص الطبيعة الانسانية مع ما لهذا التعبير من تناقض . ففي الداخل والخارج يدرك الكائن الواعى من خلال العدم الاختلاف بينه وبين عالمه وبالتالي يكون دائما واعيا بذاته . وسواء كان موضوع ادراكه العالم الخارجى أو جانب من جوانب ذاته ، فيوجد بالإضافة الى وعيه الأول وعى ثان هو وعيه بذاته باعتباره مدركا . هذا بالنسبة لسارتر خاصية أساسية ومميزة للوعى نفسه ويتجسه فيها باعتبارها « الكوجيتو السابق على التفكير » . « Pre - reflective cogito » . وهناك جانبه آخر لمفهوم العدم حيث يبدأ سارتر ابتداء من مذهب هيجل . فبينما رفض هيجل الربط بين العدم والسلب « negation » فقد ربط سارتر بينهما . ويشكل السلب موضوع الجزء الأول من « الوجود والعدم » . وفي البداية يعرفه سارتر بأنه استعداد الانسان كى يلقي أسئلة وبالتالي يكون مهيا لاجابة سالبة أو مؤيدة على سؤاله . علاوة على ذلك يؤكد سارتر على أن البشر يلتقون بعدم الوجود بطريقتين : فقد يلتقون به أثناء تفكيرهم فى العالم وتصنيفهم له أو قد يختبر الناس عدم الوجود مباشرة فى احراكهم للعالم .

ويعطى سارتر مثلا يوضح به موقفه ، فعين اذهب الى مقهى متوقعا رؤية صديق هو ببيير ، ثم اكتشف بالادراك الحسى وفى الحال بأنه غير موجود حينئذ يقع المقهى وكل من يوجد به فى خلفية أتوقع ان أرى عليها ببيير . الا أنه لا يظهر ، فالاحظ اختفاء كل الأشياء أمام عيني خاصة الوجوه التى تستلقت أنظارى للوهلة الأولى (هل هذا ببيير ؟) ، ولكنها تتلاشى فى النعال لأنها ليست بوجهه ان ما يبدو أمام الحدىس هو حركة سريعة من عدم الوجود : عدم وجود الخلفية — ويستدعى عدم وجودها عدم وجود شكل ما — وعدم وجود الشكل على سطح الخلفية . وبالطبع يخيب عن هذه المقهى أفراد آخرون كثيرون خلاف ببيير فى هذه اللحظة المينة . الا أن عدم وجودهم هو شيء أفكر فيه أكثر من كونى أدركه . ان غيابهم شخص

أتوقع رؤيته هو غياب مدرك ، هو مطلب واقعي اختبره أو « عدم » ، وهو ما يلتقى ببساطة الضوء على الواقع العام المتمثل في أن السلب يستطيع أن يخلط بالفعل في خبرتنا المحركة عن العالم^(١) .

إن سارتر يهتم مثله في ذلك مثل ميلويونتي بالإيجابية على المؤنل كيف نصف التفاعل بين الانسان والعالم ، بين الوجود لذاته والوجود في ذاته ؟ وهو جوهر مشكلة الحرية . فإذا كان الناس يتصرفون بناء على بنية العالم فما مصير حريتهم ؟ وهي تلك الخاصية المميزة لهم عن الوجودات في ذاتها أو الوجودات غير الواعية .

حينما يقول سارتر أن « العدم » هو نسيج الوجود الانساني فانه يعنى بذلك أن ما يميز الوجود لذاته هو انفصاله عن ذاته وخلقته لنفسه بنفسه . وليست الحرية سوى مجرد تعبير عن هذه الحقيقة الهامة ، الا وهي ان «الموجود لذاته» هو انبثاق حر ، فيه يخلق الانسان نفسه بنفسه . وهنا يكون قول سارتر : « ان الانسان حر » مرادفا لقوله « ان الله غير موجود » ، ذلك لأن الحرية هي عين وجودنا ووجودنا لا يخضع لمساهية سابقة أو طبيعة محددة ، بل هو امكانية علينا أن نحققها وان نخلع عليها قيمة ومعنى . فليس هناك « طبيعة بشرية » قد فرضها الله علينا منذ الأزل ، وليس هناك مثال أعلى للانسان ليس علينا سوى أن نحاكيه ، بل ان وجودنا سابق على ماهيتنا ، ونحن اسنا الا ما نفتار لأنفسنا أن نكون^(٢) .

ومن الواضح أن الوعي مادام ليس بشيء في ذاته فارغ معنى هذا انه لا توجد ماهية للانسان أو طبيعة انسانية يمكن للاخلاق أو العقل الرجوع اليها . ان قصدية الوعي تجبر الانسان على الوجود من خلال مشروعه وحده ، اذن من خلال حريته . ومن هنا نشأت الصياغة السارترية « محكوم على بالحرية » . واذا كانت قصدية

(1) Warnock Op. Cit. p. 95.

(٢) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١١٣

الوعي قد فتحت الفكر السارترى على عالم الحرية فان نظرية الاغتراب
تفتحه على التاريخ وآلام العالم . وهنا نشعر بقرب اللقاء بين
سارتر والماركسية . . .

تتحقق الحرية اذن في المشروع المستمر الذى يعمل به الانسان
بشأن حياته ، وخاصة المشروع الاساسى الذى يشمل الأفعال
والارادات ، وبشكل الامكانية النهائية للانسان ، أى اختياره الاصيل .
وكل ما يحدث في العالم يساهم في الحرية غير المشروطة وفي المسؤولية
المتعلقة بالاختيار للاصيل . ويستطيع الانسان عن طريق القاء نفسه
في العالم والتالم والكفاح أن يعرف نفسه شيئاً فشيئاً .

أنا حر تعنى انه اذا كنت قد جئت الى العالم بغير مشيئتي
الا انى املك بين يدي وجودي ، والى يرجع اختياري لذاتي وتحديدتي
لمشايئتي . والحرية قد فرضت على الانسان ، وقد يحاول التخلص منها
الا أن عدم الاختيار هو صورة أخرى من صور الاختيار ، فالعبد
الذى يرسخ في العبودية يمكنه تحرير نفسه ، وان ارتضى وضعه
فمعنى ذلك أنه يفكر أن يكون عبداً ولا حيلة لاحد في ذلك .
نستطيع اذن أن نقول مع سارتر ان الحرية هي القدرة على فعل
الاشياء وهي جزء من الوعي . ونستطيع أن نميز بين الحرية والجبر
بالمضبط كما نستطيع التمييز بين الوعي واللاوعي أو الوجود لذاته
والوجود في ذاته . ان الدافع الى السلوك ليس الشيء في ذاته وانما
وعى أنا بهذا الشيء ورغبتي في تغييره ، والدافع عند سارتر هو الهدف .
ويرفض سارتر أن يكون الدافع الى الاختيار هو الماضي أو الظروف ،
ذلك لأن في يدي أن احدد طريقة استجابتي للظروف وطريقة تفسيرى
للماضى ، فالاختيار اذن لا يرتكز على دعامة وانما هو اختيار لا معقول
absurde ليس لمجرد أنه بدون سبب وانما بسبب عدم وجود
امكانية لعدم الاختيار .

وتتقرن الحرية عند سارتر بالقلق ، فالإنسان يخلق قيمه الخاصة ويواجه مواقفه دون سند ، لهذا يشعر بالهجر الذى يؤدي الى القلق . ومن الأسباب المؤدية الى القلق أيضا الاحساس بالالتزام ، ليس أمام النفس فحسب وانما أيضا أمام الآخرين . فالحياة تبدأ عندما يدرك الإنسان وحدته وعزلته وأنه يصنع مصيره بيده . والحرية عند سارتر ليست الحرية المجانية التى تبعث على الخيانات وانما هى الحرية المترمة ، فمعجم الالتزام يجعل الحرية تفقد أهم مقوماتها . والتوقع ان سارتر قيد الحرية بالالتزام والمسئولية بالإضافة الى اختيار الذات لنفسها وللآخرين .

وحينما يضيق الإنسان ذرعا بحريته فإنه قد يلتجئ الى المذاهب الحمائية محاولا أن يجد فيها علاجاً لذلك الحوار النفسى العنيف الذى لا بد من أن يملكه عند الفعل ، آملاً من وراء ذلك أن يحيا حياة هادئة مجانية لحياة الطبيعة التى يراها حوله . وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله ان « الموجود لذاته » يتوق الى حياة « الموجود فى ذاته » فالإيمان بالحمائية ليس سوى سلوك تبريرى نقوم به كرد فعل شعورى أو لا شعورى ضد الشعور بالقلق أو الحصر وليست الحرية فى نظر سارتر صفة أو خاصية تميز الإنسان ، وانما هى صميم وجوده . وحينما يقول سارتر « ان الإنسان حر » فهو يعنى أنه قد تذف به الى هذا العالم ، دون أن يعرف لذلك سببا أو غاية ، بل دون أن يكون فى وسعه التخلص من هذا الموقف البشرى نفسه (١) .

لقد قدم سارتر انطولوجيا جديدة سار فيها على المنهج الفينومولوجى وأراد من خلالها وصف علاقة الوعي — باعتباره الوجود البشرى فى العالم — بالبن وبمواقف فى العالم ، وبالمساكن والحائكة والمستقبل ، وبالعرف ، وبالرغبة ، وبالارادة والاختيار ، وبالملكية ،

وبالفعل ، وبالقيمة والمثل وأخيرا بوعي الآخرين .. وعن طريق الوصف
المقتنع سوف تستطيع الانطولوجيا بترتيبها للمشكلات الفلسفية أن
تكشف حقيقة الموقف الانساني .

وقد تحولت مشكلة الله على يد سارتر الى فكرة الله . وفكره ،
الله كأي فكرة أخرى هي نتاج الوعي الابداعي للبشر ، الا أن فيها
جانب مختلف عن أي فكرة أخرى هو أنها تخرج عن اختياري الذاتي ،
ذلك أنها فكرة لا يمكن للعقل البشري تجنبها فهي معبرة عن نزوع
الطبيعية البشرية . ويعتقد سارتر في فكرة أن الانسان كى يكون
انسانا عليه أن ينزع نحو الالهية ، أى أن الانسان أساسا هو الرغبة
في أن يصبح الله نفسه⁽¹⁾ . ولكن مادام يفشل في أن يكون الله فلا بد
أن يكون صادقا مع نفسه ويستعد لمواجهة الحقيقة وهي : انه لا يوجد
الله وانما يوجد فقط عالم البشر ، فيقول جوتر في مسرحية « الشيطان
والله » لا وجود لله ولا للسماء ولا للجحيم فالأرض فقط هي
الموجودة⁽²⁾ . وفي الواقع أن هدف سارتر من وراء ذلك هو أن يجعل
الانسان يؤكد ذاته ويتصرف في دنياه كما يحلو له دون تقييده بقوة
خارجية خارجة عن نطاق إدراكه ، ومن هنا تضحية سارتر بالقطب
الالهى في سبيل القطب الانساني .

وفي الواقع ان سارتر تطور في « نقد العقل الجدلي » من
المجال النظرى الى المجال الواقعى معطيا أهمية خاصة الى جانب
جديد هو التاريخ ، مدخلا عوامل جديدة اجتماعية ومادية . ولسنا
هنا بصدد الحديث عن « نقد العقل الجدلي » حيث أن هذا الكتاب
لم يكن ذا تأثير على ميزلوبونتي حيث قد صدر عام ١٩٦٠ وتوفى

(1) Jean Paul Sartre, L'Être et le Néant , essai d'ontologie
phénoménologique Paris : Gallimard 1943, p. 654.

(2) Jean Paul Sartre Le Diable et le Bon Dieu. Paris Livre
de Poche p.228.

ميلابوننتى عام ١٩٦١ ، ولكننا نستطيع فقط القول بأن هذا المؤلف قد أتاح نظرة جديدة الى « الوجود والعدم » والى المؤلفات الأخرى ، فلم يعد سارتر فيلسوف التشاؤم والقلق والحصر وإنما أصبح ذاك الفيلسوف الوجودى الذى يعيش ويجرب ويمصف ويتطور مع الواقع كما يحاول تطويره .



الفصل الثاني

تطور الفنونولوجيا الوجودية في فلسفة ميرلوبونتي

تمهيد : الفنونولوجيا الوجودية قبل ميرلوبونتي

تطور الفنونولوجيا الوجودية في فلسفة ميرلوبونتي :

أولا - بنية السلوك .

ثانيا - فنونولوجيا الإدراك الحسي .

نميسد : الفنونولوجيا الوجودية قبل هيرلوفيتي :

دار حديثنا في الفصل السابق عن الفنونولوجيا والوجودية . وقد بينا كيف نشأ كل اتجاه من الاتجاهين في ظروف تختلف عن ظروف الآخر . وعالج كل منهما قضايا متميزة اعتبرها أساسية ومحور تدور حوله كافة للقضايا الفلسفية الأخرى . والآن نتساءل كيف حدث التقارب بين الاتجاهين لدرجة أننا نتحدث عما سسمي بفنونولوجيا وجودية ؟

لقد كان كيرجارد مؤسسا للوجودية ولا نستطيع اعتباره بأى حال من الأحوال فنونولوجيا . كما أسس هوسرل الفنونولوجيا الا انه لم يكن وجوديا . فكيف نشأت للحركة الموحدة للتفكير الفنونولوجي الوجودي ؟ ونجد أنه يتعين علينا أن نشير منذ البداية الى وجود نوع من الانسجام والتقارب بين كيرجارد وهوسرل . فقد اشتهر كلاهما في مقاومة الطريقة الذرية للنظر الى الانسان : فالانسان لا يشبه الذرة في شيء ، الا اننا نجد أن طريقة كل منهما اختلفت في مقاومة هذه الوجهة من النظر . فكيرجارد يتحدث عن الانسان بينما يحدد هوسرل نفسه بالوعي أو المعرفة . لقد نظر كيرجارد الى الانسان كوجود ، كسرور في علاقته بالله . فليس الانسان ذرة atom مكتفية بذاتها وانما هو كسرور يعتبر أصيلا في علاقته بالله . والوجود بالنسبة له أصيل وشخصي وفريد . وتأكيد كيرجارد على أن الوجود فريد يتضمن القول بأن التأكيدات التي يجبر عنها الفكر انما تنطبق عليه هو ذاته : فهو لا يدعى الصدق بالنسبة للآخرين . وبالتالي فان موقف كيرجارد يقصد به أن يكون معارضا للملم : فلا يمكن تبرير حجم التعميم الذي يدعيه أى علم⁽¹⁾ .

(1) William A. Lippman and Henry J. Koren. A First Introduction to Existential Phenomenology. Pittsburgh Duquesne University Press 1960 p. 19.

ولم يواجه هوسرل هذه الصعوبة ، فهو سرل كعالم رياضية وفيزياء أزعجه مثلما أزعج ديكرت من قبل غموض اللغة والآراء المتعارضة في الفلسفة ، فلم تكن للفلسفة علما بعد . ولذا فقد قدم الفنونولوجيا كحمولة لجمال الفلسفة « علما » . وكان من الذكاء بحيث لم ينسب الى الفلسفة نفس الطابع العلمي للذي ينسب الى العلوم الوصفية . فلم تسمح الفلسفة للفيزياء أو لأي علم آخر أن يملأ مناهجه ، للسبب للبسيط المتمثل في أن الفلسفة ليست علما وضعيا . وإنما مستصحب الفلسفة علما بطريقتها الخاصة وبتميزها الخاص عن الذاتية المتبادلة والحقيقة العامة الموضوعية .

وكما نعلم فقد اتجه هوسرل لتحقيق هذا المشروع المتخصص الى وعى الانسان أو المعرفة ، واعتبر الوعي مقصودا وموجها نحو شيء بخلاف ذاته . أذن فبينما هوسرل توجه نحو موضوعات في نظرية المعرفة حاول كهرارد الاجابة على أسئلة انثروبولوجية دينية . وتمثل التغيير بين الوجودية والفنونولوجيا أساسا في اختلاف اتجاه كل منهما⁽¹⁾ .

الا أن بعض المفكرين يرى أن هوسرل كان وجوديا في اتجاهه ، خاصة في كتاباته المتأخرة . فيرى بول ريكر مثلا أن فنونولوجيا هوسرل أصبحت أكثر وأكثر وجودية لدرجة أن مشكلة الإدراك الحسي أخذت محل الصدارة بالنسبة لكافة المشكلات الأخرى⁽²⁾ . وفي كتابات هوسرل الأولى ، ابتداء من « مباحث منطقية » الى « التأملات الديكارتية » لم يفسر الوعي بالرجوع الى الإدراك الحسي أي بوجوده بين الأشياء ، وإنما فسره عن طريق وجود مسافة بينه وبين الأشياء أو عن طريق غيابه عنها . وقد مثل هذا الغياب

(1) Ibid p. 20.

(2) Paul Ricoeur « Existential Phenomenology » in : Richard M. Zaner and Don Ihde (eds.) Phenomenology and Existentialism New York : Capracon Books 1973. pp. 88 - 98. p. 89.

وهذه المسافة قوة للمعنى ، وقد يكون هدف المعنى خاويًا . عندئذ يكون الإدراك هو الطريق المتميز للقيام بالمهمة عن طريق الحدس . وهذا يكون الإدراك الحسى قصدياً مرتين ، مرة لكونه معنى ومرة لأنه يقوم بالمهمة حدسياً ، أى أن الوعى فى أعمال هوسرل الأولى كان فى آن واحد لغة وإدراك^(١) .

أما فى أعمال هوسرل الأخيرة أى ما كتبه خلال الأعوام العشرة الأخيرة ، فقد قام بوصف الإدراك الحسى كأساس أول وأصل تطوّر لـ لكل عمليات الوعى . وهذا هو الوعى للذى يعطى ، والذى يرى ، والذى يفسى المعنى ، ويحكم ، ويتحدث . هذا الانتقال يعبر عن الإتيان نحو الفنونولوجيا للوجودية . وهكذا يتكشف معنى وجود الأشياء ، ووجود الفاعل على التوالي فى الإدراك الحسى بعد إعادة تأويله ، ويكتسب الشئ تعالى « .. transcendence » فى علاقته بالوعى . ولا يعتبر هذا التعالى هو التعالى المطلق للوجود فى ذاته ولكنه تعالى موضوع ما حيث يتعالى « .. transcends » الوعى على ذاته ويتجاوزها . والوعى الذى يتم تفسيره بولسطة قصدية يقع بالفارح ، فهو يرتبط بالأشياء التى يقيد بها اهتمامه ورغبته وفعله . وبناء على ذلك يكون العالم هو « عالم من أجل حياتى » مجاور « لـلنا الحى » *Leaving ego* وله معناه فقط فى ارتباطه بالحاضر الحى حيث يتجدد العهد بين الحياة اليومية وكل حضور واضح . ويظل الزمان كما قال كانط عن الخيال : ذلك « الفن المختلى » باستمرار فى الطبيعة « بفضل لا يتحرك الحاضر المائس فيما وراء ذاته الى مشروع العالم ككل^(٢) » .

وكلمها أصبحت الفنونولوجيا المتأخرة لهوسرل أكثر وجودية أصبح هوسرل أكثر لمبريقية ، ويحضر هذا كله اعتقاد بأن العالم يتشكل

(1) Ibid p. 90

(2) Ibid p. 90

في الوعي أو يبدأ من الوعي . فالعالم موجود قبل أي « موضوع »
لأنه ليس مفترضا بالمعنى الثقافي لشرط من الاحتمالات وإنما هو
معطى من قبل ، بمعنى أن كل نشاط حالي ينصب على عالم موجود
من قبل ، فهذا أحد أسس الاعتقاد الذي ترتكز عليه أي خبرة⁽¹⁾ .

وقد اعتبرت الوجودية كتاب هيجل « فنومولوجيا الروح » أحد
مصادرها الهامة . فيحوى هذا الكتاب الفلسفة التي تنتقل من الوعي
إلى الوعي بالذات ، وهي تحوى ، وللمرة الأولى ، أكثر الخبرات درامية
بالنسبة للإنسانية مثل التعبير الشئى والحرامى والدينى ، وليس
البحث الإقتصادي والسياسى والتاريخى إن اهتمام هيجل
هذا يؤدي إلى ظهور الخبرة الإنسانية وحديثها بالأصلية عن نفسها ،
ويشبه هذا قول هوسرل « الرجوع إلى الأشياء ذاتها » . إلا أن هيجل
أدخل في نفس الوقت في مجال التطويل الفنونولوجى الخبرات
« السلبية » الخاصة بالاختفاء والتعارض والمصراع والاحباط مما يفسر
النعمة التراجمية لفلسفته . . وهكذا تكتشف الفنونولوجيا السلبية⁽²⁾ .

وقد برز بوضوح لدى هيجل الاتجاهان الوجودى والفنونولوجى،
وذلك في كتابه « الوجود والزمان » ، فشكلا الأساس للفلسفة التي
أصبحت تدعى الآن « الفنونولوجيا الوجودية » . وهكذا ابتعدت
فلسفة الإنسان عن كل من خيالات المثالية وخيالات الوضعمية .
وعندما تأثرت الوجودية بالنظرية الفنونولوجية للمعرفة فقد تخلت
عن موقفها المرضي للظم .

فإذا عدنا إلى فيلسوفنا ميرلوبونتي لوجدنا أن له مكانة متميزة
بالنسبة للفنونولوجيا الفرنسية — فيحدون ميرلوبونتي ويحدون
« فنومولوجيا الإدراك الحسى » بالذات لظلت الفنونولوجيا طويلا
مجرد أداة للوجودية كما حدث مع سارتر . ويمكننا أن نضيف أيضا

(1) Ibid p. 91

(2) Ibid

انه بدون ميرلوبونتي ويدون حضسورة الأكاديمي لما حققت
 الفنومولوجيا المكانة التي حققتها بعمله^(١) . ويؤمن ميرلوبونتي بأن
 المنهج للفنومولوجي لا يؤدي الى المثالية بل الى فلسفة وجودية .
 وانطلاقا من الوجود بواسطة الفنومولوجيا يبحث ميرلوبونتي عن
 المساهية ليس كهدف وانما كوسيلة نحو فهم اندماج الفرد والفعال في
 العالم . ان مدرسة فينا الوضعية تهدف فقط الى المعنى من المجردة ،
 الا أن الذين استخدموا المنهج الفنومولوجي يقترحون استخدام
 المعنى كوسيلة للمعرفة والتحكم في الأشياء الواقعية للموجودة^(٢) .

تطور الفنومولوجيا الوجودية في فلسفة ميرلوبونتي :

توقفت طويلا قبل أن أخط أي كلام في هذا الجزء الهام
 والحيوي بالنسبة للرسالة . ففي صدد الحديث عن الفنومولوجيا
 الوجودية لدى ميرلوبونتي وقفت في حيرة : هل لتحدث عن الجانب
 الفنومولوجي لدى الفيلسوف ثم أتناول الجانب الوجودي ثم أنتهي
 بتبيان الشكل الوجودي للفنومولوجي لديه ، أم من الأفضل تناول
 المركب المكون من الفنومولوجيا والوجودية كما يتمثل في فلسفة
 ميرلوبونتي الواضحة أمامنا حاليا وقد وجدت أن الفصل بين
 الجانبين الفنومولوجي والوجودي فيه تجزئة لعمل الفيلسوف وتعسف
 لا داعي له قد يسيء لأفكاره وأن من الأفضل الانطلاق من فلسفة
 ميرلوبونتي ذاتها وسوف يتضح من معالجتنا لها هذا الاتجاه المتميز
 للفيلسوف وأن لم نقل الوحيد فقد سبقه اليه كل من هيدجر وسارتر ،
 الا أن ميرلوبونتي كما سوف نرى تتميز عنهما بتوسيع المفهوم
 الفنومولوجيا الوجودية الى درجة استيعاب كافة العلوم الانسانية
 والأدب والفن لا الفلسفة وحدها .

(1) Spiegelberg. Op . p. 558.

(2) F. Temple Kingston. French Existentialism Canada
 University of Toronto Press 1961 p. 74.

ولذا كنا في هذا الفصل سوف نتناول تطور الفنونولوجيا الوجودية بشكل عام فإن الفصل التالي سوف يتضمن العناصر المكونة للفنونولوجيا الوجودية التي من خلالها تتشكل فلسفة ميلويونتي • وسوف نخصص الباب الثاني للحديث عن ارتباط الفنونولوجيا الوجودية بالعلوم الانسانية •

لقد شهدت الأعوام ١٩٣٦ الى ١٩٣٨ أول ظهور للفنونولوجيا في الفكر الفرنسي ، ثم تقدمت خلال مسنولت الحربو الاحتلال الالاساني حيث التقى عليها الضوء في الأعوام ١٩٤٥ - ١٩٤٦ • وقد صاحب ظهور الفنونولوجيا في فرنسا ازدهار الفلسفة الوجودية ، وتعتبر هذه الفترة من الفترات الهامة في تاريخ الفكر • وقد تأثر ميلويونتي بالتيارات الموجودة في عصره وتخذى من مختلف المذاهب القائمة ، الا أنه مع اهتمامه بالفلاسفة الآخرين وكتابته عنهم ومناقشته لأفكارهم ونقده لها لم يتخل عن ذاتيته لحظة واحدة • لقد وجد دلتما فكره خارج نطاق فكر الآخر : قد يكون فوقه أو تحته أو في هوامشه أو فيما يطلق عليه خارج نطاق فكر الآخر « L'impossible » • فكيف فعل هذا ؟ فكما نلاحظ بوضوح لم يتوان ميلويونتي في الإشارة الى كتاب عيدين ، فلسفة ورسامين وعلماء وسياسيين وأدباء ••• وما الى ذلك • فكتيرا ما قام بتنفيذ آراء الآخرين ومناقشتها وقد يشهد لهم أو يرفضهم • وقد ناقش كلا من ديكرت ولانيو وآلان وبرنشفيك ، وفند آراء سارتر في كتابه « المروى والآخرى » • كما اعتمد في كتاباته الأولى على هيجل وهوسرل وفي كتاباته المتأخرة على هوسرل وإيلاركية •

لقد جد في البحث عن الحقيقة ، الا أنه يرفض تلك الحقيقة التي يدعى من يتحدث عنها أنها « الأفكار الخالدة » • وذلك في كتابه « علامات » • انه يبحث عنها في كل المشروع الانساني ويقول في هذا

المجد : « ان علاقتنا بالحقيقة تهر بالآخرين ، فاما اننا نتجه الى الحقيقة معهم أو اننا لا نتجه إليها » (١) .

ان موقف ميرلوبونتي من موقف الاجلال والاحترام ، فيلسوفنا لا يبدأ من فراغ وانما يعتمد اعتمادا رئيسيا على الآثار الفكرى القديم والحديث . ويقول ميرلوبونتي في هذا الصدد : اننا لا ندخل معبد الفلسفة لمجرد اننا اجتهدنا كي نحفظ الأفكار الفالسة وحدها ، فصوت الحقيقة لا يستمر طويلا الا اذا قام الفيلسوف يسأل حياته ذاتها . ان فلسفات المباحى لا تستمر وحدها في عقولهم كحفظات في نسيق نهائى . ان اتصالها باللازمية لا يضى الدخول الى المتحف . فهذه الفلسفات مستمرة بما تحويه من حقائق ومن جنون وباعتبارها مشاريع كاملة ، أو انها لا تستمر على الاطلاق . وهيجل ذاته ، هذا الرأس الذى أراد أن يهوى الوجود بأسره يحيا اليوم ويجلنا نفكر ، ليس فقط في مستوياته العميقة وانما أيضا في شطحاته وعاداته . ولا توجد فلسفة تجتوى كل الفلسفات بل ان الفلسفة بأكملها توجد في لحظات معينة داخل كل فلسفة منها . ونستعيد هنا القول المشهور : مركزها موجود في كل مكان بينما محيطها ليس له مكان (٢) .

ان حديثه هذا في مقجمة كتاب « الفلسفة المشهورون » يميز عن وجهة نظره ازاء المشروع الفلسفى . لقد حدد للفلسفة دورا يلعبونه يميز عن دوره هو أيضا . والفلسفة مرتبطة بماضيتها ارتباطا

(1) Maurice Merleau - Ponty, *Éloge de la Philosophie* p. 45, cité par François Heideck . *L'ontologie de Merleau - Ponty*, Paris : Paris : Presse Universitaire de France 1971, p. 17.

(2) M. Merleau - Ponty, F. Alquié , P. Arbousse - Bastide, G . Bachelard et autres . *Les Philosophes Célèbres*. Paris Masenod 1956. Avant propos par M. Merleau - Ponty pp. 8 -12,

وثيقا ، وهي مرتبطة بصاحبها ارتباطا أوثق . فعلى الفيلسوف ،
مثله فى ذلك مثل الانسان العاوى ، ان يتساءل : يتساءل عن المسألى ،
ويتساءل دلخل ذاته . فالانسان وان كان لديه فكرة عن الحقيقة
الا ان التساؤل هو الأمل الوحيد لإظهارها من وراء الظلال وتعرضها
للضوء .

لقد اختار ميرلوبونتى الفنونولوجيا وساعده فى تأويلها قراة
لهوسرل وتأثره به . الا أن هوسرل فى نظر ميرلوبونتى ليس هو
هوسرل التقليدى أو هوسرل فى نظر سارتر . فالمرحلة المتأخرة لهوسرل
هى أكثرها معنى بالنسبة له . ولا يمكننا أن نعد ميرلوبونتى مجبياً
غير ناقد لهوسرل ، قد يكون نقده غير واضح إلا انه حتى عند مهاجمته
للكوجيتو الديكارتى فانه يعارض هوسرل فى « التأملات الديكارتية » .
كما أن رفضه لكافة أشكال النزعة الخالية يتضمن أيضا رفضه للجانب
المثالى الفنونولوجى لدى هوسرل . لقد اطلع ميرلوبونتى على
كتابات هوسرل ، المنشور منها وغير المنشور واستوعبها ونقدها ،
ثم حاول تجاوزها عن طريق انزالها الى الأرض من منطلق اتجاهه
الوجودى .

واننا لنستطيع القول بأن ميرلوبونتى ذهب أبعد من هوسرل فقد
كان هوسرل يرى أن الفنونولوجيا الخالصة تختلف عن الفلسفة
الفنونولوجية التى تقوم عليها ، بينما بالفلسفة لميرلوبونتى تلزمنا
الفنونولوجيا بتصور معين للوجود وفلسفة بأكملها . لقد طرح علينا
ميرلوبونتى فى كتابه « فنونولوجيا الإدراك الحسى » . السؤال :
ما هى الفنونولوجيا ؟ والسبب فى طرحه هذا السؤال هو أنه يعتقد
انه بالرغم من مرور هوالى نصف قرن على أعمال هوسرل الا أن
المسألة لم تحل بعد⁽¹⁾ . والغريب أن ي طرح ميرلوبونتى هذا التساؤل

(1) Maurice Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Perception. Paris, Gallimard, 1945, p. 1.

بعد أن كتب كتابه الأول « بنية السلوك » • ومن حقنا نحن أن نطرح التساؤل : ما الفرق في وجهتي النظر بين « بنية السلوك » وقنومولوجيا « الادراك الحسي » وما هي الضرورة التي فرضت على الفيلسوف كتابة مؤلفين يكون موضوعهما واحد في احد معانيه ؟

وسوف نؤجل الرد على هذا التساؤل الى مرحلة متقدمة في هذا الفصل حيث نكون قد عرضنا أفكار الفيلسوف خاصة في كتابه الأول « بنية السلوك » وتعرفنا على أوجه النقص التي استدعى استكمالها كتابة « قنومولوجيا الادراك الحسي » •

أولا — بنية السلوك :

إذا رجعنا الى مقدمة كتاب « بنية السلوك » نجد أن ميلوبونتي حدد هدفه بوضوح في هذه المرحلة من مراحل تطور فكره : « أن هدفنا هو فهم العلاقات بين الوعي والطبيعة — ونقصد بها الطبيعة العضوية والنفسية والاجتماعية أيضا • وتعني الطبيعة هنا الأحداث الخارجية ازاء بعضها البعض مع ارتباطها بروابط سببية⁽¹⁾ • ويعني ميلوبونتي من هذا أن العلوم الحالية خاصة البيولوجيا وعلم النفس غير قادرين على ادراك هذه العلاقات • كما أنه غير راض عن الحلول للفلسفية التي تقدمها الفلسفة المثالية أو « النقدية » لبرانشفيك ولا عن مناهجها الفلسفة الطبيعية⁽²⁾ •

ويرى ميلوبونتي أن الفكر النقدي يتقدم ازاء الطبيعة الفيزيائية حلا معروفا تماما ، فالتفكير يكشف أن التحليل المنادى ليس تحليلا لعناصر واقعية وان السببية في معناها للفعال ليست عملية منتجة •

(1) Marice Merleau - Ponty . La structure du comportement
Paris : Presse Universitaire de France, 1942 (8e ed. 1977) p.1.

(2) Spiegliberg. Op. ett. p , 529,

لا توجد إذن طبيعة مادية بالمعنى الذى أعطيناه لهذه الكلمة ، ولا يوجد فى العالم ما هو غريب أمام العقل . إن للعالم ما هو الا مجموع العلاقات الموضوعية التى يحملها الوعى . والفيزياء فى تطورها تؤيد هذه الفلسفة فهى تستخدم بلا تمييز نماذج ميكانيكية أو ديناميكية أو حتى نفسية كما لو كانت ، بعد تحررها من الادعاءات الانطولوجية ، غير مبالية بالتناقضات التقليدية الموجودة فى الميكانيكية و « *Mécanisme* » والدينامية *dynamisme* اللذان يفترضان طبيعة خاصة (١) .

ويختلف الوضع فى البيولوجيا ، فالمناقشات التى تدور حول الميكانيكا والتزعة الحيوية *vitalisme* تظل دائمة ، ويحتل أن يرجع السبب فيما يرى ميرلوبونتي الى أن تحليل النمط الفيزيقي الرياضي يتطور ببطء شديد ، وهكذا تكون صورتنا عن الجسم : هى ما زالت فى جزء كبير منها صورة لكلية مادية *Partes extra partes* وفى هذه الظروف يظل للفكر البيولوجي فى الغالب واقعا . اما بالنسبة لعلم النفس فليس للفكر النقدي مجال سوى أن يكون علما للنفس التحليلي (برتشفيك وسبينوزا ومعاصريه) ، وفى توازى العلم مع الهندسة التحليلية يجد علم النفس الحكم دائما موجودا . اما عن الباقي فهو دراسة لبعض الميكانيزمات الجسمية . وبالقدر الذى أراد به علم النفس أن يصبح علما طبيعيا بالقدر الذى ظل به وفيما للفكر السببي (٢) .

وقد وجد ميرلوبونتي نفسه فى فرنسا بازاء فلسفة تجعل من كل طبيعة وحدة موضوعية أمام الوعى ، جنبا الى جنب مع علوم تتناول الجسم والوعى باعتبارهما نظامين من الأنظمة الواقعية وتتظر الى العلاقات المتبادلة بينهما باعتبارها « نتائج » و « أسباب » .

(1) Merleau - Ponty . La structure du comportement. Op. Cit. p. 1.

(2) Ibid.

فهل يمكن الحل كما يتساءل ميلوبونتي في الرجوع الخالص والبسيط إلى النقد ، وإذا انتهى نقد التحليل الواقعي والفكر السببي ، ألا يوجد شيء مؤسس في النزعة الطبيعية للعلم ، شيء يجد له مكانا في الفلسفة المتعالية بعد فهمه ونقله ؟ هذه الأسئلة يصل اليها ميلوبونتي انطلاقا من أسفل ، بواسطة تحليل لفكرة السلوك (*) . ويرى ميلوبونتي أهمية هذه الفكرة لأنها إذا أخذت على حدة تعبر عن حياد ازاء التحيزات التقليدية القائمة بين جانب نفسي Psychique وجانب فسيولوجي Physiologique ، وبالتالي يمكن أن تعطى الفرصة لتعريفها من جديد (1) .

إن هدف « بنية السلوك » يمكن ولا شك في تحليل موضوع السلوك وبالتالي فإنه يضيف إلى الجزء الخاص بالمعطيات الامبريقية والعلمية ، أي الخبرات ، دراسة لأنظمة تأويلية . ومن هنا مواجهته للسلوك انعكاس « réflexologie » لبلافوف (الاستجابات المشروطة) والسلوكية في النطاق الذي يتناولان فيه السلوك كشيء ويخضعانه لسلطة « الفكر السببي » والنماذج الميكانيكية . لقد ولج ميلوبونتي هذا بواسطة المدرسة الجشتالطية بما يصاحبها من فكرة الشكل الذي أدخله ، وميزة الشكل أو البنية يتمثل في تجاوز الثنائية بين الوجود في ذاته *Idem-soi* والوجود لذاته *Idem-rour-soi* وتعارض النزعة الامبريقية والنزعة العقلية (2) .

إن ما يميز ميلوبونتي هنا هو طريقته الواقعية في استخدام العلم كنقطة بدلية ، ثم يمضي بطريقة منهجية حتى يصل إلى فصل فلسفي جديد يفيد المشكلة التي أثارها الفلاسفة . وهكذا يعنى بنا في

(*) أوضح ميلوبونتي في هامش كتابه « بنية السلوك » أنه يقال عن الإنسان أو الحيوان إن له سلوكا بينما لا نستطيع قول هذا بالنسبة لحامض ، الكترول أو عن زلطة أو سحابة إلا عن طريق المجاز .

(1) Ibid p. 2.

(2) Xavier Tillet, Merteau - Ponty ou la Mesure de l'Homme Paris, Sehen, 1970 p. 23.

« بنية السلوك ». ابتداء من سلوكية موضوعية مازا بطم نفس للجشتالط حتى يصل الى فنومنولوجيا جديدة للجشتالط . وهو لا يستبعد السلوكية أو يزيحها جانبا بالشكل الذي اتبعه بعض علماء النفس والفلاسفة باعتبارها لا معنى لها ، وإنما هو يحاول الالتقاء بها على أرضها مبينا ليس فقط عدم صلاحية التأويل الفمسيولوجي للجرد للسلوك وإنما أيضا التضمينات الكاملة . ويعتبر ميلوبونتي هذا الاتجاه مشروعاً في مكانه المحدد ويمكن الاستفادة منه في علم للنفس . ولا يمكن خطأ السلوكية في تصورهما للسلوك ، وإنما يعتبر السلوك إذا فهمناه جيداً أكثر من مجرد حركات موضوعية . فالسلوك إذا ما أخذ ككل « ليس بواقع مادي أو واقع نفسي بل هو بنية لا تنتمي بشكل خالص إلى العالم الخارجي ولا للحياة الداخلية »^(١) . ويكسبنا للمرور بالسلوكية ميزة واحدة على الأقل هي إخال الوعي كبنية وليس كواقع نفسي أو كسبب^(٢) .

ويرى ميلوبونتي أن علينا أن ندرك أن « المادة والحياة والفكر هي ثلاث أنظمة للمعنى »^(٣) . وإنما لنشاهد تحولاً في فكر ميلوبونتي يتمثل في التوسط بين فلسفة البنية وفلسفة للمعنى . ومنذ هذه اللحظة يقف الشكل والمعنى متجاورين : فليست فكرة المعنى مضافة إلى فكرة البنية بل أن هناك شكل من أشكال الترادف بينهما : « أن البنية هي مجموعة ذات معنى *«un ensemble significatif»* »^(٤) . أن البنية والشكل والمعنى لى تعبيرات زمنية إذا أخذناها في حركة العبارة .

(1) Merleau - Ponty . The structure of behavior p. 197
quoted from Spiegelberg Op. Cit. p. 541

(2) Merleau - Ponty. La structure du comportement Op.
Cit. p. 3.

(3) Ibid . p. 217.

(1) Merleau - Ponty . La structure du comportement,
cité par Tilletti Op. Cit p. 24.

وهكذا يتميز الانسان بالمقدرة على تجاوز البنيات القائمة كي
يقيم غيرها . وتضفي الأنظمة العليا على المسيرة التي تشكل الأنظمة
السفلى معنى جديدة .

واننا لسنا بصدد مواجهة فى فلسفة ميرلوبونتى بين اتجاهين
فى البحث : فلسفة بنية وفلسفة معنى . فاننا لا نستطيع أن نحل
البنية بالمعنى الكامن عن المعنى الذى يستوطنها ، وتتصاحب العناصر
البنائية الواضحة بدرجة أكبر فى العالم الفيزيقي مع العناصر ذات
المعنى . ولا يفرض المعنى أبدا من الخارج ولا ينفصل عن مكوناته
السفلى ، فالحقيقى أن المعنى يفترض البنية ويوجد مستويات مختلفة
للاندماج بينها . وتتطابق القوة وتنوع البنيات مع اللحظات ذات
المعنى (٣) .

ان انتاج معنى السلوك بالنسبة للوعى الادراكى يؤدى بنا فى
« بنية السلوك » الى عالم الادراك الحسى . فالخبرة الادراكية
هى وحدها الواقع الأصيل والمؤسس حيث يلتقى الوجود مع المعنى
وللحياة والموت بشكل مباشر وواقعى . وقد خصص ميرلوبونتى
الفصل الرابع والأخير من « بنية السلوك » لتوضيح مشكلة « الوعى
الادراكى » فى إطار العلاقات بين الروح والجسم . ويبحث الفكر الفلسفى
ضرورة فى الوقوف وجها لوجه أمام المظاهر وفى ظهور المعنى من
خلال الادراك الحسى باعتباره أول علامة للمعنى فى السياق غير
المكتمل للعلم .

ويهدف ميرلوبونتى من دراسته لمشكلته الرئيسية وهى العلاقات
للقائمة بين الوعى والطبيعة الى العثور على موقع يتوسط كلا من
الواقعية المساذجة بنظرتها السببية للسلوك والحل النقدى أو الخالى

(1) Ibid p. 237 Quoted in Tilliette Ibid.

(2) Tilliette Op Cit. p. 25

الذى يشق السلوك من الوعي وحده . ولا يتأتى هذا من وجهة نظره سوى عن طريق فنومنولوجيا منظملة للادراك الحسى حيث تجد تصورات الشكل والبنية والمعنى أساسها الأول .

وبإزاء الشكل الادراكى للأشياء *Physiognomy* لا يواجه الادراك الحسى المعنى وحده وإنما يواجه أيضاً فى فورية المعنى وتعالیه كثافة الأشياء وصلابتها^(١) . ان كلمة ظاهرة تعنى تألف الأشياء مع الادراك الحسى ، ويتمثل هذا فى الطريقة التى يتناول بها الادراك الحسى أشكال الأشياء بالإضافة الى الكثافة والصلابة التى تعبر عنها هذه الأشكال . لأنها تعبر فى الحال عن مثالية المعنى الادراكى وموضوعيته . ولكن هذا التألف وهذه الكثافة لا يرتبطا فقط الادراك والنفس وإنما الفكر أينما يرتبط بواسطة الظواهر كى يصبح فنومنولوجيا^(٢) .

أن تكون مرتبطا بعالم يعبر عن ذاته من خلال الوعي ، وإن تكون وعياً هو فى الوقت نفسه تعبير عن هذا العالم هو أن تكون قصدية *intentionality* . وفعل التفكير ما هو الا احد مقاصد العالم المدرك ، الا أنه ليس بالعالم المدرك ذاته إذ أنه يوجد من أجله مجال من المعانى مستقل عنه . وينشأ هذا المجال من خلال الادراك الحسى . ولا يمكن تأويل هذه العلاقة الخاصة بالتفكير وموضوعه بواسطة اللغة الا من خلال العلاقة بين العلامة ومدلولها . وترتبط العلامة ومدلولها برابطة داخلية تقوم من خلال فعل التعبير ، وتندرج الرابطة الداخلية بين العلامة ومدلولها فى نظام من المتكافئات ينشأ عن طريق ربط الاختلافات داخل بنية تستحق أن يطلق عليها اسم

(1) Merleau - Ponty . The structure of Behavior trans. by Alden L . Fisher. Boston : Beacon 1963 p 199 . Quoted in Garth Gillon . in The Folds of the Flesh. in Gillan (ed.) The Horizon of the Flesh. London : Southern Illinois University Press 1973 , pp . 1 - 60 , p. 3

(2) Gillan . Op. Cit, p 3,

طلم رمزى « Monde symbolique » ^(١) . ويعنى ما سبق أن الفكر الفلسفى فى « بنية السلوك » لا بد أن يفهم من خلال السلوك الذى يميز الانسان وهو السلوك الرمزى . ففى هذا المستوى يكون الفكر تعبيرا لغويا ، أى لغة . ويكتشف الفكر واقعته فى فعل التعبير الذى يعتبر مظهرا للمعنى ، بدلا من أن يكون فكرا يتناول المعطيات الموجودة من قبل ، هو اذن فعل يحقق مجموعة من الأفكار . وهكذا لكى يكون الفكر أصيلا أى كى يكون فكرا يعيش فى واقعية التعبير فيتمتع أن يكون غنومولوجيا أى يصبح اللوغس المؤسس للظواهر ^(٢) .

وعند هذا المفترق نجد الغنومولوجيا وقد تحولت الى انطولوجيا بمعنى الوجود ازاء الادراك الحسى يؤسس ويثبت عالم التفكير . وتكتسب اللغة من خلال العالم المدرك وجودها : فتكتسب حقها فى الحديث عن الوجود من خلال الادراك للحسى ، ذلك انه أول من يطمنا ما هو الوجود .

الادراك الحسى اذن هو علاقة أصيلة لا تحتاج الى واسطة مع الوجود فان ما يوجد ويكتسب معنى يظهر أول ما يظهر من خلال الادراك الحسى . ويعتبر الوجود اذن مقولة المرى والمسموع والملموس والشام والمتذوق . ان دور الادراك الحسى كخلفية للوجود يتمثل فى دوره كجمال أصيل للمعنى . ان الادراك يعنى اذن فى « بنية السلوك » الوجود ، ليس بمعنى ان كل شكل يملك كثافة معينة ولكن بمعنى ان الطابع الشكى الكثيف للأشياء هو خبرة بوجودها . فمن خلال الوعي الادراكى يعبر المعنى عن الوجود كما يعبر الوجود عن المعنى ^(٣) .

وعلاوة على ما سبق نجد فى « بينة السلوك » أن الادراك الحسى كما يشكل ظهور الأشياء يشكل ظهور الآخرين أيضا . فالخبرة بالشئ

(1) Merleau - Ponty La structure du comportement Op. Cit. p. 132

(2) Gillan Op. Cit., p. 3

(3) Ibid . p. 4.

والخبرة الذاتية المتبادلة مع الآخرين تتبمان من الادراك الحسى ، وبالتالي فهي خبرات أو ظواهر تتشكل فى مجال الطبيعة . ومن هذا المنظور يكون الادراك الحسى فى « بنية السلوك » هو الوجود فى عالم ادراكى للمعاني بالمشاركة مع الآخرين^(١) .

ينشأ معنى الفلسفة اذن فى « بنية السلوك » من الخبرة بالحقيقة ، حقيقة الأشياء وحقيقة الذاتية المتبادلة . واللغة باعتبارها واسطة يتحرك الفكر من خلالها كبيئة طبيعية تؤدى بالفلسفة الى أن تكون فنومولوجيا . وبهذا المعنى تكون « بنية السلوك » استجابة لمتطلبات المعنى الادراكى واتجاه اللغة نحو ظواهر تحدد الفكر الفلسفى ، الا أنها ليست معالجة تاريخية للموضوع^(٢) . وفى الواقع أنه يمكننا اعتبار « بنية السلوك » مقدمة تمهيدية للفنومولوجيا بما تبينه من حاجة الى بداية جديدة قائمة على عدم صلاحية كل من السلوكية الميكانيكية وعلم النفس الجشتالطى — بصورة أقل . وهذا لا ينفى أن المحتاب يحوى كما هائلا من النتائج التى تخرج فى اطار فنومولوجى .

ان طرح ميلوبونتى لتساؤله الذى ذكرناه عن ماهية الفنومولوجيا فى مقدمة كتابه « فنومولوجيا الادراك الحسى وهو تالى على « بنية السلوك » كما نعلم ، يعنى أن الموضوع لم يكتمل فى الكتاب الأول . فالكتساب الثانى يكمل ما نقص فى الأول . فالأول وان كان يعطى عن موقف مبدئى للفيلسوف الا أنه قد ركز على مادة مشتقة من العلم ، خاصة من علم النفس بما فى ذلك علم النفس الحيوانى كما حاول بيان بطلان الاجابات المقدمة من علم نفس العمل لمشكلة السلوك . لقد تناول ميلوبونتى بالنقد آراء المدارس الرئيسية فى علم النفس التجريبي وخاصة السلوكية وعلم نفس الجشتالط ، وانتهى الى أن السلوك لا يصلح للتأويل من خلال فرضية التعامل مع السلوك كبنى

(1) Ibid.

(2) Ibid.

كما لا يصلح اعتباره معبرا عن عقل خالص • ان ما يقوله عن السلوك
كبنية وعن الانماط الرئيسية للسلوك يصلح كاستبصارات فنومولوجية
داخل ماهية السلوك ودخل علاقته بسياقه •

كما اننا نجد أن الفنومولوجيا لم تحتل مكانا مرموقا في « بنية
السلوك » فلم يذكرها ميرلوبونتي بوضوح سوى في الفصل الأخير
للذي يتناول العلاقة بين الروح والجسم باعتبارها تدخل في مشكلة
المعرفة • لقد قصد ميرلوبونتي ادخال الفنومولوجيا ك مجرد حل
للمشكلات السلوك التي لم تستطع المدارس الأخرى ومن ضمنها المدرسة
الجستالطية حلها •

ثانيا - فنومولوجيا الادراك الحسى :

لقد شرح ميرلوبونتي في مقدمة كتابه « فنومولوجيا الادراك
الحسى » برنامج الفنومولوجى الوجودى • فبدأ بتعريف
للفنومولوجيا على أنها دراسة للماهيات ، وترد كافة المشكلات الى
تعريف الماهيات ، مثل ماهية الادراك الحسى أو ماهية الوعى •
الا أن الفنومولوجيا علاوة على ذلك فلسفة ، فلسفة تعيد وضع
الماهيات داخل الوجود ، ولا نستطيع فهم الانسان والعالم الا ابتداء
من اصطناع الماهيات *essences* • انها فلسفة متعالية تطلق
الحكم على تأكيدات الموقف الطبيعى كى تفهمها • ولكننا أيضا
فلسفة يقف العالم دائما بازاءها باعتباره موجودا قبل التفكير ، وجودا
غير قابل للتحويل ، ويتركز الجهد فى ايجاد مواجهة سافجة مع العالم
لاعطائه فى آخر الأمر مكانه أو وضعا فلسفيا • هو طموح الفلسفة
كى تصبح « علما حقيقيا » ولكنه أيضا دراسة للمكان المعاش والزمان
المعاش والعالم المعاش • انها محاولة لوصف خبرتنا بشكل مباشر كما
هى بدون اهتمام بتكوينها النفسى أو بالتفسيرات السببية التى قد
يعرضها للعالم أو المؤرخ أو عالم الاجتماع • وقد ذكر هوسرل فى
كتابات المتأخرة ما أسماه « الفنومولوجيا التكوينية » *genétique*

وأيضا ما أسماه « الفنونولوجيا الانشائية » *constructive* .
 ويمعتر ميرلوبونتي مؤلف هيدجر للشعر « الوجود والزمان » يسير
 في نفس اطار وموجبيه هوسرل . وما عالم الحياة *lebenswelt*
 الذي تحدث عنه هيدجر سوى عنصرا أولا للفنونولوجيا كما جاء
 في كتابات هوسرل المتأخرة مما شكل نوعا من التعارض في فلسفة
 هوسرل نفسه⁽¹⁾ .

لقد اعتمد ميرلوبونتي على فنونولوجيا هوسرل مع إعادة تأويل
 لها . فهو يعترف بصراحه بأنه تعريف متفق عليه عموما للفنونولوجيا
 وانها أصبحت تمثل كل الأشياء بالنسبة لكافة الناس . الا ان هذه
 لا يمنعها من وجهة نظره من ان تمارس كشكل من اشكال التفكير أو
 كاستلوب . انها توجد كحركة قبل ان تصل إلى وعي فلسفي كامل ،
 واننا لنجد داخل انفسنا وحدة الفنونولوجيا ومعناها الحقيقي .

ويؤدى الفنونولوجيا إلى منهج فنونولوجي : ويقوم هذا المنهج
 على الوصف وليس التفسير . وقد اسمى هوسرل الفنونولوجيا في
 البداية باسم « علم النفس الوصفي » واعتبرها رجوعا إلى الأشياء
 ذاتها ، وهو ما يمثل في البداية انكسار العلم . ويرى ميرلوبونتي ان
 الانسان ليس نتيجة أو التقاء لثلاث الاسباب التي تحدد جسمه أو
 « كيانه النفسي » فائنا لا نستطيع ان افكر في ذاتي كجزء من العالم أو
 كموضوع مبسط لعلم البيولوجيا أو علم النفس أو علم الاجتماع ، كما
 لا نستطيع ان اغلق على ذاتي عالم العلم . فان كل ما اعلمه عن العالم
 - حتى من خلال العلم - اعرفه ابتداء من وجهة نظر خاصة بي أو من
 خبرة للملم ، بدونها لا تفصح رموز العلم عن أي شيء . ان عالم العلم
 بأكمله مبني على العالم المعاش واذا كنا نريد ان نفكر في العلم ذاته
 في دقة ، ونقدر معناه ومداه فلا بد ان نوقف منذ البداية تلك الخبرة
 بالعالم التي تعتبر تعبيريا ثانيا له . ولا يملك العلم ان يحتوى نفس
 معنى الوجود الذي يملكه العالم المدرك *le monde perçu*

(1) Merleau - Ponty . *Phénoménologie de la Perception* Op.
 Cit. p. 1.

لجُرد أنه عبارة عن تصديق أو تفسير - فإنا لست « كائنات حيا » أو حتى « إنسان » أو حتى « وعي » بكل الخصائص التي يحددها علم الحيوان zoologie أو علم التشريح الاجتماعي l'anatomie sociale أو علم النفس الاستقرائي la psychologie inductive كما يراها في نتائج الطبيعة أو التاريخ فإنا المصدر المطلق ، ووجودي لا يأتي من سيقوني أو من محيطي المادي والاجتماعي بل هو يتجه إليه ويستند لئلا لنا الذي لصنع وجود نفسى . والرجوع إلى الأشياء ذاتها ما هي إلا جودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة والذي تتحدث عنه المعرفة دائما . وفي موجهته يعتبر كل تحديد علمي مجردا وتلقيا مثل الجغرافيا في موجهة منظر ما ، فهذا المنظر قد تعلمنا منه من قبل ما هي النفسية وما هو العقل وما هو النهر (١) .

إن محاولة الذهاب إلى « الأشياء ذاتها » وإعطاء تقرير علمي لها تعنى بالنسبة لميرلوبونتي نوعا من الاحتجاج ضد العلم إذا نظرنا إليه كدراسة موضوعية للأشياء وعلاقتها السببية الخارجية . كما تعنى العودة إلى عالم الحياة ، أي العالم كما نقبله في الخبرة المعاشة بالمعنى الموجود في الكتابات المتأخرة لهوسرل ، ألا أن ميرلوبونتي اختلف مع هوسرل فالرجوع إلى الأشياء ذاتها يختلف تبعا عن الرجوع التالي إلى الوعي . فالعالم موجود قبل أي تحليل نقوم به لهذا العالم . إن الرجوع إلى العالم كما نعيشه يعتبر مهمة ملحة وهامة أكثر مما نظر إليها هوسرل . فبالنسبة لهوسرل لم يكن عالم الإدراك الحسى ، بالرغم من كونه أكثر مستويات الوعي أصالة ، سوى مرحلة واحدة في البحث الفينومولوجي الذي يمسير في مستويات الوعي من أدناها إلى أعلاها . والرجوع إلى هذا العالم يمثل اضطراب الفلسفة إلى الكشف عن أصولها المنسية . ويرى ميرلوبونتي أن هوسرل عندما بين الطريق نحو عالم الحياة لم يتوقف كي يتبين عن قرب معناه الحقيقي ، لأنه لو كان قد فعل لراى ضرورة القيام بمراجعة تصورات الأخرى عن الخبرة ، فالفيلسوف

(1) Ibid . p. II et III.

يتعلم من مواجهته للإدراك الحسى • والتوصل الى علاقة مع الوجود تجعل من الضروري القيام بتحليل جديد للفهم • ويرى ميرلوبونتي أن الأبنية الأساسية للإدراك الحسى توجد فى كافة الخبرات العلمية والتأملية الى حد أن البحث فى الإدراك الحسى يتضمن مشكلة الوعى بشكل عام (٢) •

وتتميز هذه الحركة عن الحركة التى تدعو الى الرجوع المثالى الى الوعى وضرورته وجود وصف خالص يستبعد منهج التحليل المنعكس كما يستبعد التفسير الجلبى • ان ديكارت وبخاصة كانط قد قلما يفصل الذات أو الوعى بهينين. اننى لا أستطيع ادراك أى شئ باعتباره موجودا إلا اذا لمحت قبل ذلك بوجودى فى فعل الإدراك ذاته • لقد قلما يوضح الوعى: أو للتأكيد المطلق لذاتى بواسطة ذاتى كشرط. لا يوجد بدونه أى شئ وكفصل للربط *acte de liaison* هو أساس الثبوت المربوط • وما لا شك فيه ان فعل الربط هذا لا وجود له دون وجود العالم الذى يقوم بربطه • ان وحدة الوعى لدى كقط معاصره تماما لوحدة العالم ، والشك المنهجر لدى ديكارت لا يجعلنا نفقد شيئا مادام العالم كله - على الأقل داخل خبرتنا - متحد بالكوجيتو ملازم له ومتاثر • ان العلاقات القائمة بين الذات والعالم ليست ملازمة للطرفين بشكل دقيق لأنها لو كانت كذلك لكان وجود العالم مؤكدا لدى ديكارت وممطيا مع الكوجيتو ، ولما تحدث كقط عن « الثورة الكوبرنيكية » (١) •

ويرى ميرلوبونتي ان العالم يظل قلما قبل أى تحليل يقوم به ومن الزائف استخلاص للعالم من مجموعة مركبات *synthèses* تربط بين الاحساسات ثم المظاهر الواضحة للموضوع أو الثبوت ، بينهما فى الواقع ان المركبات والاحساسات ما هى سوى نتاج للتحليل ولا تتحقق قبله • فعندما ابدأ فى التفكير يكون تفكيرى فى شئ غير مفكر • ولا يستطيع الفكر أن ينكر ذاته كحدث ، ومن هنا يبدو لذاته كخلق أصيل أو كتحفيز فى بنية الوعى ،

(1) David Carr, Merleau - Ponty Incarnate consciousness in Shadler (ed.) Op. Cit. pp 369 - 422, p. 375.

(2) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op. Cit. p. IV.

ويكون عليه أن يتعرف على العالم المعطى. إلمم الذات ، بتجاوزا عملياته الخاصة ، وذلك لأن الذات معطاء أمام نفسها . وعلى أن اصف الواقع وليس على أن أقوم ببنائه أو تكوينه . فالواقعي هو محل للوصف وليس موضوعا للبناء أو التأسيس (٢) .

ويعرف ميرلوبونتي الإدراك الحيى « هو ليس علما للعالم ولا حتى فعلا بل هو اتخاذ لموقف مقصود . انه المقاعدة التى تشق منها الأفعال ، وهو مفترض من جانبها » . ورفض ميرلوبونتي اعتبار للعالم مجرد موضوع لملك فى يدى قانون تكوينه بل نظر إليه على أنه البيئة الطبيعية والمجال لكافة أفكارى وإدراكاتى الواضحة . والحقيقة لا تسكن فقط الانسان الداخلى أو بمعنى اصح لا يوجد ما يدعى الانسان الداخلى ، فالانسان موجود فى العالم وهو يتعرف على نفسه داخل العالم . وعندما أرجع الى نفسى ابتداء من الوجود بالمعنى العلم : أو من جمود العلم أجد ذاتا متباعدة نحو العالم ولا اعتبرها فمستندة للحقيقة الباطنة *Valeur intrinsèque* . ومن هنا نرى للمعنى الحقيقى للرد الفنونولوجى الشهير . وبما لا شك فيه . ان هوسرل - فى رأى ميرلوبونتي - لم يهتم بمسألة أخرى . قدر اهتمامه بهذا ، وذلك من أجل فهم نفسه . كما أنه لم يرجع الى موضوع قدر رجوعه الى الرد حيث ان « موضوع الرد » شغل بوقعا هليا لديه : لقد اعتبر الرد أو الاحالة *la réduction* لفترة طويلة حتى فى الكتابات الحديثة - رجوعه الى الوعى المفعال الذى يتضح أمامه العالم فى شفافية مطلقة ، ويشويه بن وقت آخر . مخبوءة من الإدراكات يقع على عائق الفيلسوف إعادة تكوينها ابتداء من نتائجها . وهكذا يصبح احصل باللون الأحمر تعبيرا عن اخضر . منصوص : وهذا بدوره تعبيرا عن سطح احمر ، وهذا بدوره تعبيرا عن قطعة من الكارتون . الاخضر وهذا بدوره تعبيرا عن شئ احمر . كهذا الكتاب مثلا . وهكذا لا يكون العالم سوى « معنى للعالم » ويكون الرد الفنونولوجى مآليا بمعنى مثالية متجالية تتعامل مع العالم باعتباروه وحدة قيمة لا تنقسم

(2) Ibid p. V.

بين انسان وآخر . بينما على العكس توجد مشكلة الآخر بالنسبة لهوسرل والذات الأخرى alter ego تمثل تناقضا paradoxe فإذا كان الآخر حقيقة هو وجود لذاته pour soi يتجاوز ذاته بالنسبة لى ، وإذا كنت أنا وهو توجد الواحد من لجل الآخر وليس من لجل الله ، فيتعين عندئذ أن نظهر الواحد لملم الآخر كما يتعين أن يكون لكل منا مظهرها خارجيا ، بالإضافة الى ضرورة وجود منظور للوجود من لجل الآخر - رؤيتى للآخر ورؤية الآخر لى - بخلاف منظور الوجود لذاته - رؤيتى لنا لذاتى ورؤية الآخر لذاته . ولا يمكن أن يتجاوز داخل كل منا المنظوران لائى أن اكون فى هذه الحالة ما يراه الآخر ولأن يكون الآخر ما أراه أنا . فلا بد أن اكون أنا مظهرى الخارجى ويكون جسم الآخر هو نفسه (١) .

ويرى ميرلوبونتى أن هذا التناقض وهذا الجدل من الذات الى الآخر غير ممكن الا اذا تم تعريف الذات والآخر من خلال هويتهما لا من خلال التحرر من كل تلازم . معنى ذلك أن الفلسفة اذا لم تنتهى مع رجوعى الى ذاتى ، واذا اكتشفت لنا من خلال التفكير ليس مجرد وجودى بالنسبة لذاتى وإنما أيضا امكانية تولد « متفرج لجنبي » ، أى ابنى اذا كنت لم ازل فى اللحظة التى أحس فيها بوجودى والى نهاية تفكيرى لفقد تلك الكثافة المطلقة التى تجعلنى اخرج من الزمان ، فأتى اكتشاف فى ذاتى نوعا من الضعف الداخلى يحول دون أن اكون فردا بشكل مطلق ويمرضنى لنظرات الآخرين باعتبارى انسانا ضمن بشر آخرين ، أو على الأقل وعيا ضمن وعى الآخرين . فحتى الآن كان الكوجيتو (*) ينتقض من أهمية ادراك الآخر ويوجهنى الى أن الأنا لا تستطيع أن تدرك سوى ذاتها . ذلك أنه كان يقوم بتعريفى بواسطة الفكر الموجود لدى عن نفسى ، وأنا الوحيد الذى لملك هذا الفكر ، على الأقل فى هذا الاتجاه النهائى ultime . وحتى لا يصبح الآخر كلمة لا معنى لها فيتعين عدم رد

(1) Ibid VII

(*) ستخصص لجزء منفصلة فى الفصل القادم للحديث عن الكوجيتو وعن الآخر يقدر لكبر من التفصيل .

وجودى الى وعى بائى موجود . وأن يشمل هذا الوجود الوعى الذى من الممكن أن ملكه وبالتالي تجسدى فى طبيعة مخنة وامكانية وجود موقفه تاريخى . فلا بد أن يكتشف الكوجيتو وجودى فى موقف وفى هذه الحالة فقط تستطيع الذاتية المتعالية - كما يقول هوسرل فى « أزمة العلوم الأوروبية » (جزء غير منشور) - أن تصبح ذاتية متبادلة . ويعتبارى ذات متابلة فأنى يستطيع النظر الى العالم والأشياء باعتبارها متميزة عنى ، بلحمت لا أحيا بالتاكيد . بالطريقة التى توجد بها الأشياء . ويتعين على أيضا أن استبعد فكرة جسمى كشيء ممتد بين الأشياء أو كمجموعة من العمليات الفيزيائية الكيائية . إلا أن هذا الكوجيتو الجديد الذى اكتشفه بهذا الشكل له مكانة فى العالم الفينومينولوجى وأن لم يكن موجودا فى الزمان والمكان الموضوعى . وهكذا اكتشف داخل ذاتى العالم الذى كتبت ميزته عن نفسى باعتباره مجموعة من الأشياء أو من العمليات المترابطة بواسطة علاقات مسببية ، اكتشفه بداخله باعتباره افقا دائما لكل تاملاتى ، واعتباره بهذا لا أكف عن محاولة إيجاد موقف لنفسى يازمه . ولا يقوم الكوجيتو الحقيقى *le véritable cogito* بتعريف الذات بواسطة الفكرة الموجودة لديه عن الوجود ، ولا يرد يقين العالم الى يقين الفكرة عن العالم ، ولا يضح مكان العالم معنى هذا العالم . أنه على العكس يتعرف على فكرى ذاته باعتباره واقعة مفترية ويمتد كل شكل من اشكال المثالية . وذلك عن طريق كشفه الى باعتباره « وجود داخل العالم » *être au monde* (١) .

ولأننا فى كل جزء منا فى علاقة مع العالم فإن الطريقة الوحيدة لرؤية ذاتنا تكمن فى تعليق هذه الحركة ورفض المشاركة فيها ، أو من طريق وضعها خارج اللعبة . ولا يعنى هذا فيما يرى هوسرل رفض البديع بالمعنى العام أو رفض الموقف الطبيعى - فهما على العكس يشكلان موضوعا ثابتا للفلسفة - وإنما لأن كل فكر يفترضهما فأنهما يمضيان دون أن يلحظهما أحد ، وعلينا كى نوقفهما ونضعهما فى مجال الرؤية أن نتوقف للحظة . وأفضل صبغة للرد ، فيما يرى لويونتى هى التى أعطاها يوجين فنك

«..... Eugen Fink ، ملحد هوسرل ، عندما تحدث عن موقف الدهشة بأزاء العالم . ان التفكير لا ينسحب من العالم نحو الوعى باعتبارها أساسا للعالم ، وانما هو يعتمد كى يرى التمايلات وهي تتبثق . انه يد خيوطه القصبة التى تربطنا بالعالم كى يجعلها تنضح ، وهو وحده وعى بالعالم لأنه يكشفه باعتباره غريبا ومتناقضا . ان التماي الذى قدمه ليس هو التماي الموجود لدى كقط ، ويأخذ هومرل على كاتبط ان فلسفته هي فلسفة العالم الحينوى لأنها تستغل العلاقة التى تربطنا بالعالم ، وهي محرك الاستنباط المتعال ، كى تجعل العالم متاخلا مع الذات ، وذلك بدلا من ان تتخذ موقف الدهشة وتدرك الذات باعتبارها تعال » transcendane نحو العالم (١) .

وما دنا فى العالم ، كما يرى ميرلوبونتى ، وما دامت أفكارنا تأخذ مكانها فى المتعار الزمانى الذى تحاول الامساك به ، فانه لا يمكن ان يوجد فكر يحوى كل فكرنا . وكما يقال فان الفيلسوف مبتدىء بامتياز ، ويعنى هذا انه لا يعتبر الاشياء التى توصل اليها البشر او العلماء شيئا مكتسبا . وهذا يعنى ان علينا الا ننظر الى الفلسفة كشيء مكتسب بالنسبة للحقيقة التى تفصح عنها ، بل هي خبرة متجددة بالنسبة لبدائياتها ، وهي كلها عبارة عن وصف لهذه البدائية ، والفكر الراديكالى ما هو اخيرا سوى وعيا بأنه يعتمد على حياة غير قائمة على التفكير تمثل موقفه المبدئى الثابت والنهاي . ان الرد القنومولوجى ، فيما يرمى ميرلوبونتى ، بمعينا عن كونه كما يظن البعض صيغة للفلسفة المثالية هو صيغة للفلسفة الوجودية ، والوجود فى العالم - *In der Welt* « *Sein* الخاص بهيجر لا يظهر الا على اساس الرد القنومولوجى (٢)

ان ميرلوبونتى يلقى ولا شك هنا ضوبا قويا على طبيعة فلسفته

(1) Ibid p. VIII

(2) Ibid p. IX.

التي تقوم على التزاوج بين الفنونولوجيا والوجودية كما يتضح بجلاء
من خلال تحليله للرد الفنونولوجي الذي عرضناه .

ويرى ميرلوبونتي أن هوسرل قد أسىء فهمه ، خاصة فيما يختص
بالماهيات *essences* ، فكل رد فيما يرى هوسرل هو رد ايديكتي
eidétique مع كونه متعال . وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نخضع
للتظرة الفلسفية كل انراكنا الحسي للعالم دون أن نتوحد مع العالم ومع
فكرتنا عنه ومع اهتمامنا به ، وذلك بحون التراجع الى ما وراء التزامنا
كي نتركه يظهر ، ونؤمن الانتقال من واقعة وجودنا الى طبيعة هذا
الوجود أي من الوجود الى الماهية *du Dasein au Wesen* . ومن الواضح
أن الهدف هنا ليس الماهية وإنما هو الوسيلة ، وبما يجب أن نفهمه
ونضعه في حيز التصور هو ارتباطنا المؤثر مع العالم ، فهو الذي
يستقلب كل تصوراتنا الراضخة . وضرورة الموزر بالماهيات لا يعني أن
الفلسفة تتخذها موضوعات لها وأنها على العكس ، فوجودنا شديد
الانتماء بالعالم لدرجة تحول دون معرفته بذلك في اللحظة التي يرمى
فيها في العالم ، وهو يحتاج الى مجال المثالية *champ de l'idéalité*
كي يمرق زيفه ويتقلب عليه . وتمتد دائرة فينا - كما نعلم - بأننا
لا نرتبط بعلاقة سوى مع المعاني . فمثلا « الوعي » لا يمثل بالنسبة لها
ما نحن عليه ؛ وهو معنى متأخر ومقد ولا ينبغي علينا استخدامه
الا بحذر وبعد أن نكون قد أوضحنا معنى أخرى عديدة ساهبت في
تحديده من خلال تطور اللفظ . وتقع هذه الوضعية المنطقية في
تقابل مع فكر هوسرل . ومهما تكن تداعيات المعاني التي بنتنا في
النهاية الى الكلمة أو المفهوم « وهي » ، من خلال اللقطة ، فإن لدينا
وسيلة مباشرة للمعرفة ما تعنيه الكلمة : فلدينا خبرتنا بذاتنا ، بالوعي
الذي هو نحن . وتقلص على هذه الخبرة كل معاني اللقطة وهي التي
تجمل اللغة تعنى شيئا بالنسبة لنا . ويقع على عاتق ماهيات هوسرل
جلب كافة العلاقات الحية للخبرة كما تجلب الشبكة الأسماك والاحياء

المأثمة من إلهاق البحر . لذا يجب ألا نقول مع وال wahl
أن هوسرل فصل الماهيات عن الوجود « (١) » .

إن الماهيات التي فصلها هوسرل هي ماهيات اللغة . ويرى
ميرلوبونتي أن وظيفة اللغة هو تواجد الماهيات في انفصال ، إلا أنه
انفصال ظاهري لأن بواسطة اللغة تعتمد الماهيات على حياة الوعي
السابقة على التنبوء . وفي سكون الوعي الأصل يبرز لماينا ما تريد
الكلمة قوله ، بالإضافة إلى ما تريد الأشياء قوله أيضا ، أي نواة المعنى
الأولى الذي تلتف حوله أفعال التسمية وأفعال التعبير (٢) .

إن البحث عن ماهية الوعي لا يعنى بالنسبة لميرلوبونتي تطوير
معنى الوعي والفرار من الوجود إلى عالم الأشياء المنطوقة ، بل هو
محاولة لإيجاد الوجود المؤثر لنا بالنسبة لي ، فواقعة الوعي هي
المقصودة بكلمة وعي ومفهوم وعي . إن البحث عن ماهية العالم ليس
هو البحث عما هو العالم على مستوى الأفكار إذا ما جعلناه موضوعا
للحديث ، بل هو البحث عما هو العالم بالنسبة لنا في الواقع قبل أن
يصبح موضوعا . إن المذهب الحسي sensalisme « يختزل »
العالم عن طريق ملاحظة لنا لا نملك سوى أنفسنا . والمذهب المثالي
المتعالي « يختزل » هو أيضا العالم لأنه إذا كان يجمعه يقينا فإن هذا
يحدث على مستوى الفكر أو الوعي بالعالم ، كانه رابطة بسيطة تضاف إلى
معرفتنا بحيث يصبح بباطنا للوعي وبحيث يلغى وجوب وجود الأشياء .
وعلى العكس فإن الرد الإيديكي هو عبارة عن قرار بلفظ العالم كما
هو قبل أن يرجع إلى ذواتنا ، وهو طموح من أجل مساواة الفكر بحياة
الوعي غير المفكرة . فلما لمسن إلى العالم وأدركه . وإذا كنت أقول
مع المذهب الحسي أنه لا يوجد إلا « حالات الوعي » ، وإذا كنت أحاول
أن أبين بين إدراكاتي وحلامي عن طريق « معايير » critères ، فسوف

(1) J. Wahl. *Réalisme, Dialectique et mystère*. l'Arbaleta, Automne 1942, non paginé cité par Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op. Cit. p. X.

(2) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op. Cit. p. X .

تفتوتى هكذا ظاهرة العالم . فاذا كنت استطيع الحديث عن « احلام » وعن « واقع » ، والتساؤل حول ما يميز المتخيل عن الواقعى ، ووضع « الواقع » موضع شك ، فذلك لانى قمت بهذا التمييز قبل قياسى بالتحليل . ولان لدى خبرة بالواقعى وخبرة بالخيالى . اذن لا تكن المشكلة فى قدرة الفكر النقدى على الاتيان بنظائر ثابوتية لهذا التمييز وانما تكمن المشكلة فى كيفية توضيح المعرفة التى لدى عن « الواقعى » ووصف الادراك الحسى للمعالم باعتباره يقوم باستمرار بتأسيس فكرتنا عن الحقيقة (١) .

ويتضح مما سبق ان السؤال الذى يتعين علينا الا نطرحه هو : هل ندرك فى الواقع عالما ما ؟ بل عطينا ان نقول على العكس : هذا هو العالم الذى تدركه ويشكل الكثر عسوية ونبقى الا نتساءل عما اذا كانت الاشياء الواضحة حقائق ؟ وما اذا كان ما هو واضحا بالنسبة لنا يعتبر متوهما بالنسبة لبعض الحقائق فى ذاتها ، بسبب خطأ فى التفكير : لاننا مادمننا تحدثنا عن الوهم فمعنى هذا اننا نعرفنا على اوهام ، ولم يحدث هذا الا فى ضوء ادراك ما سيتضح فى نفس الوقت واقعيته . فالشك او الخوف من الوقوع فى الخطأ يؤكد فى نفس الوقت قدرتنا على كشف الخطر ولا ينجح فى ابعادنا عن الحقيقة . اننا نوجد فى نطاق الحقيقة ، واليقين هو « خبرة بالحقيقة » . والبحث عن ماهية الادراك الحسى لا يعنى اننا نفترض صحته وانما يعنى اننا نعرفه كمدخل الى الحقيقة ان يقين الادراك الحسى ليس هو باليقين القاطع . والعالم ليس هو هذا الموضوع الذى افكر فيه وانما هو هذا الذى احياه . فاننا مفتوح على العالم ولا شك اننى على اتصال به الا اننى لا املكه ، وهو لا ينضب . ويقال : « يوجد عالم ما » او بالاحرى « العالم موجود » الا انى لا اعلق هذه القضية المرتبطة بحياتى بانكسرها . ان زيف او اصطناع العالم هو الذى يجعله عالما تملأ مثل زيف الكوجيتو الذى لا يعبر عن نقص فيه ، بل على العكس فهو الذى

(1) Ibid p. XI.

يجعلننا متأكدًا من وجودي ، أن المنهج الايديتيكي هو منهج الوضعية
الفنومولوجية الذي يقيم الممكن على الواقعي (١) .

الفنومولوجيا إذن هي موضوع للمباهيات ، ليس باعتبارها موضوعات
منفصلة وإنما باعتبارها وسائل للوصول الى الأشياء التي تعنيها تلك
المباهيات . ولا تتفصل المباهيات عن الوقائع ، فلا يوجد عالم للمباهيات
وعالم للوقائع وكل ما في الأمر أن الوقائع تتطلب اتفاقًا من الآليات
كي تتبلى داخل معناها . وتقوم اللغة بدور الوساطة لتقريب الاختلاف
وللتأكيد في الوقت نفسه على أن المباهيات تظل مرتبطة بشدة بعالم
الخبرة السابق على الاسناد . *prepredicative* . فالمباهية ما هي
سوى معنى الواقعة ، وبهذه الطريقة هي عودة للعالم بهدف إلقاء الضوء
على وقائمية . وهكذا يصل الرد الايديتيكي من خلال هذا الى وجود
العالم وتسميته (٢) .

ويرى ميرلوبونتي أن مفهوم القصدية *intentionalité*
الذي كثيرا ما يذكر على أنه الكشف الرئيسي للفنومولوجيا لا يفهم في
واقع الأمر إلا ابتداء من عملية الرد أو الاحالة . ان القصدية تعني ان
« كل وعي هو وعي بشيء ما » : وهذا ليس شيئا جديدا في رأي
ميرلوبونتي . فقد بين كمنط في تفنيده للمذهب المثالي ان الإدراك الحسي
الداخلي مستحيل بدون الإدراك الحسي الخارجي . وان العالم باعتباره
رابطة بين الظواهر يفترض وجوده داخل الوعي الذي لملكه عن وحدتي ،
وهو الوسيلة التي لدى لتحقيق ذاتي باعتبارها وعيا . ان ما يميز
قصدية العلاقة الكانطية بموضوع معين هو ان وجدة العالم - قبل ان تثيرها
المعرفة - هي شيء نحياه باعتباره متكونا بن قبل أو موجودا من قبل
من خلال فعل تعبيرى . وقد بين كمنط نفسه في كتابه « نقد الحكم
Critique du jugement » ان هناك وجدة بين الخيال والفهم ،

(1) Ibid p. XI - XII

(2) Gillon. On . Cit, p. 6.

ووحدة بين الذين يقومون بالفعل قبل الفعل . ففي خبرتي بالشئ الجميل على سبيل المثال أنا لبرهن على وجود انسجام بين المحسوس والتصور وبينى وبين الآخر الذى لا يملك هذا التصور (١) .

وعندما تحدث هوسرل عن غائية الوعي فقد اخذ عن « نقد الحكم » لكائط ولا يهدف هوسرل الى مضاعفة الوعي الانسائى بواسطة فكر مطلق يحدد له أهدافه من الخارج ، وإنما الموضوع يتحدد بواسطة الاعتراف بالوعي ذاته كمشروع للعالم ، وعى موجه الى عالم لا يستطيع ان يحيط به أو يملكه ، ولكنه لا يستطيع سوى الاستمرار فى الاتجاه نحوه - بينما يملك وحدة قهرية تحدد للمعرفة هدفها . ولذا فقد ميز هوسرل بين قصدية الفعل *Intentionnalité de L'acte* وهى القصدية الخاصة بأحكامنا ومواقفنا الارادية ، وهى الوحيدة التى تحدث عنها كائط فى كتابه « نقد العقل الخالص » وبين قصدية الفاعلة *Intentionnalité* التى تشكل الوجدان الطبيعية السابقة على الاسناد القائمة بين العالم وحياتنا ، والتى تظهر فى رغباتنا وتقديراتنا وفى المنظر الطبيعى الذى نراه اكثر مما تظهر فى المعرفة الموضوعية ، وتصبح هذه القصدية الفاعلة النص الذى تسمى معرفتنا كى تكون ترجمة دقيقة له . ان صلنا بالعالم كما تفصح عن نفسها باستمرار لا تنضح من خلال التحليل . وتتمثل مهمة الفلسفة فى إعادة وضع هذه الصلة فى مجال رؤيتنا وإخضاعها للملاحظة (٢) .

وقد سبق ان تحدث ميرلوبونتي عن القصدية فى كتابه « بنوثة السلوك » فهى من الركائز الاساسية للفنومولوجيا . وقد تبين ميرلوبونتي ان الوعي الذى تقوم عليه مقولة القصدية يوجد فى اختكاف فريد وبدائى مع العالم وهو موجه نحو هذا العالم . وكما توجد طرق مختلفة للوعي بأشئ موجود فى العالم فكذلك توجد طرق مختلفة للوعي بأشئ اقصد

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception* p. XII.

(2) *Ibid* p. XIII .

موضوعات هذا العالم . وبعض المقاصد واضحة بذاتها والبعض الآخر « نعيشه » أكثر مما نخضعه للمعرفة (١) .

إن القصدية الفاعلة التي قدمها ميرلوبونتي هي أكثر اشكالاً القصدية عمقا من حيث المعنى ، وهو ما تحاول الفنونولوجيا توضيحه ولذا فإن أي إشارة لميرلوبونتي عن القصدية تعنى القصدية الفاعلة أكثر منها القصدية الواعية . وعن طريق القصدية الفاعلة يستطيع الوعي أن يحيط ذاته بأطار أنساني ، أطار يعيش فيه . وما يميز هذه القصدية هو أنها بالرغم من سبقها على الإسناد إلا أنها أساس الأفعال الواضحة والمقصودة ولها كلفة الأحكام . هي علاقة بالوجود أكثر منها وحدة للمعرفة . ومن الواضح أن الاختيارات التي تقوم بها في حياتنا تكون في غالبيتها وجودية أو سابقة على الفكر ، وتستند على انبساط وجودية ذات جذور متينة ، وتعلن عن نفسها في كافة أفعالنا وقراراتنا . ومادام الحديث عن الوعي في عزلة عن العالم أو العالم في عزلة عن الوعي هو حديث خال من المعنى فإن ميرلوبونتي نظر إلى القصدية كمبنية ذات اتجاهين يتشكل في داخلها كل من الوعي والعالم ، وذلك من خلال العلاقة المتبادلة بينهما . وقد ذهب ميرلوبونتي إلى درجة أنه نسب قصدية إلى الظواهر في العالم (٢) .

وبكذا استعان ميرلوبونتي بهذا المفهوم المتصح للقصدية كي يميز « الفهم ... la compréhension » الفنونولوجي عن « التفهم » l'intellection الكلاسيكي الذي يقتصر على طبائع صادقة وثابتة ، وذلك كي تستطيع الفنونولوجيا أن تصبح فنونولوجيا التكوين une phénoménologie de la genèse . وسواء كنا بصدد شيء مدرك أو حدث تاريخي أو مذهب ، فالفهم يعني التوصل إلى القصد بأكمله . ليس فقط ما تمثله هذه الأشياء ، سواء كانت « خصاص » الشيء المدرك أو ذرة « الوقائع التاريخية » أو « الأفكار » التي قدمها المذهب .

(1) Laurie Spurling . Phenomenology and the social world- London : Routledge and Kegan Paul, 1977 p. 17.

(2) Ibid p. 18.

اي التوصل الى الطريقة الوحيدة للوجود . وهى التى تعبر عن نفسها من خلال خواص الزلط أو الزجاج أو قطعة الشمع ، ومن خلال كل وقائع ثورة ما ، ومن خلال كافة أفكار فيلسوف ما . ففى كل حضارة علينا ان نبحث عن « الفكرة » بالمعنى الهيجلى ، ولا يعنى هذا للبحث عن قانون، ذى نمط مادى رياضى قابل للمعرفة بواسطة فكر موضوعى ، وانما يعنى الصياغة الخاصة بسلوك وحيد ازاء الآخر والطبيعة والزمان والملوك . وتعتبر هذه الطريقة هى طريقة محددة لوضع العالم فى شكل محدد يستطيع بعد ذلك المؤرخ ان يسترجعه ويفترضه . فهذه هى أبعاد التاريخ . وإزاء هذه الأبعاد لا يوجد كلام أو فعل انسانى ، سواء كان يحدث بحكم المادة أو بدون قصد الا وكان له معنى(١) .

وتصبح هكذا الفنونولوجيا ، من خلال هذا المفهوم للقصدية حيث يصبح الوعى حياة وليس فعلا ، تصبح فنونولوجيا المصادر ، فنستطيع الاتصال بالقصدية الكاملة ، اى بطريقة وجود زلطة ما أو ثورة ما . وهكذا يؤدى بنا مفهوم القصدية الفاعلة الى مستوى يتصل فيه الفكر بشكل اصيل بمعنى الوجود من خلال التاريخ ، مما يتيح لنا رؤية شرائح التاريخ كتعبيرات عن وجود واحد(٢) .

وعند هذه النقطة يطرح ميرلوبونتى تساؤلا هاما، وخطيرا : هل يتعين أن نفهم التاريخ ابتداء من الايديولوجيا أم من السلسلة أم من الدين أم من الاقتصاد ؟ هل علينا أن نفهم مذهب ما من خلال مضبونه الظاهر أم عن طريق سيكولوجية المؤلف ولحداث حياته ؟ ويجب هو نفسه على تساؤله بأن علينا أن نفهم بكل الطرق فى آن واحد . فكل شيء له معنى وسوف نجد من خلال كافة العلاقات بنية واحدة للوجود . فكل وجهات النظر صادقة بشرط لا نعملها وبشرط ان نذهب الى عمق التاريخ. وتتضمن الى المحور أو التواء الوحيدة للمعنى الوجودى الذى يتضح

(1) Merleau - Ponty *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit. p. XIII.

(2) Gillan Op. Cit. p. 6.

فى كل منظور . حقا ان التاريخ كما قال ماركس لا يمشى على راسه ولكن من الحقيقى ايضا انه لا يفكر بقدميه . لو بالأحرى علينا الا نشغل انفسنا « براسه » أو « بقدميه » ولما بجسمه . وكل التفسيرات الاقتصادية والنفسية لمذهب ما صادقه مادام الفكر لا يفكر على الاطلاق الا ابتداء مما هو عليه . وحتى التفكير الذى يدور حول مذهب معين لا يكون كلبا الا اذا نجح فى الالتقاء مع تاريخ المذهب ومع التفسيرات الخارجية ، واعادة وضع الاسباب ومعنى المذاهب داخل بنية الوجود . فانه يوجد على حد تمبير هوسرل مكونات للمعنى *Simlgenesis : genése du sens* تتبئنا وحدها فى التحليل الأخير عما يريد المذهب « التعبير عنه » ، ومثله فى ذلك مثل الفهم يتعين على النقد أن يتابع ذاته فى كافة المستويات . ولا يمكننا أن نكتفى من أجل فض مذهب معين أن نربطه بحدوث معين أو بحياة المؤلف : فالمذهب يعنى أبعد من ذلك . فانه لا يوجد حادث خالص داخل الوجود أو داخل المشاركة فى الوجود *coexistence* مادام كلاهما يستوعب الصدفة كى يجعل منها شيئا معقولا . وكما أن التاريخ فى الحاضر لا يتجزأ فهو كذلك فى الحقبات التالية . وتبدو كافة الحقبات التاريخية بالنسبة لأبعادها الأساسية كتعبيرات عن وجود واحد أو فصول من قصة واحدة — لا تعلم حتى الآن ما اذا كان لها نهاية أم لا ، ولأننا موجودون فى العالم فقد حكم علينا بالمعنى ، ولا نستطيع أن نفعل شيئا أو نقول شيئا لا يكون له اسم فى التاريخ (١) .

وهكذا تحولت القضية من بنية أساسية للوعى وموضوعه الأساسى ووسيلة للتوصل الى نظرية للتأسيس عند هوسرل الى قضية فاعله بها دور جديد لدى ميرلوبونتى . فأصبحت وظيفة القضية الأساسية هى كشف العالم باعتباره جاهزا من قبل وموجودا من قبل . فأصبح للقضية

(١) Merleau - Phénoménologie de la perception . op. cit. p.

تصوراً متمسكاً يجعلها لا تنطبق على أفعالنا الواعية فحسب وإنما تلقى أيضاً الضوء على علاقتنا الكلية بالعالم وسلوكنا تجاه الآخرين (١) .

ومما لا شك فيه أن أهم مكسب للفنولوجيا في رأي ميرلوبونتي يكن في انضمامها إلى قصص الذاتية وإلى قصص الموضوعية في تصورهما للعالم أو العقلانية *rationalité* . وتقاس العقلانية بالتحديد على الخبرات التي تتبدى فيها . ومعنى وجود العقلانية أن الاتفاق المستقبلية تتوافق وأن الإدراكات تتأكد ، فيظهر المعنى . ولكن ينبغي ألا يتعزل المعنى أو يتحول إلى عقل مطلق أو إلى عالم بالمعنى الواقعي . وليس العالم الفنولوجي هو ذلك العالم التابع من الوجود الخالص وإنما هو المعنى الذي يظهر في التقاء خبراتي ، وفي التقاء خبراتي بخبرات الآخرين بواسطة التداخل بين بعضهما البعض .^{٥٠} أنه لا يتفصل إذن عن الذاتية *subjectivité* أو عن الذاتية المتبادلة *intersubjectivité* التي تتأسس وحدتها على اشتداد خبراتي السابقة داخل خبراتي الحالية ، وخبرات الآخرين داخل خبراتي الخاصة (٢) .

ويعتبر ميرلوبونتي أن تأمل الفيلسوف قد وصل للمرة الأولى إلى درجة من الوعي تجعله لا يحقق نتائج في العالم . فالفيلسوف يحاول أن يفكر في العالم وفي الآخر وفي ذاته وأن يدرك العلاقات التي تربط بين الجميع . ولكن الذات المتأمل والملاحظ الموضوعي لا يلتقيان بعقلانية معطاه من قبل وإنما يقومان بتأسيس أنفسهما وتأسيس العقلانية بواسطة مبادرة لا يوجد ما يضمنها داخل الوجود ، وإنما يركز حقها كمالاً على السلطة الفعالة التي تضفيها علينا كي نتحمل مسؤولية تاريخنا . فليس العالم الفنولوجي تفسيراً للوجود القائم من قبل وإنما هو أساس الوجود ، والفلسفة ليست امتكاساً لحقيقة موجودة من قبل وإنما هي

(1) Spiegelberg. Op. Cit. p. 585.

(2) Merleau - Ponty. *Phénoménologie la perception*, Op. Cit. p. XV.

مثل الفن تحقيق لهذه الحقيقة . وقد نتساءل كيف يكون هذا التحقق ممكنا ؟ وما اذا كان لا يلتقى داخل الاشياء بمقلاتية قائمة من قبل ؟ ولكن فى الواقع ان العقل الكونى (اللوغس) وهو الوحيد الموجود من قبل ليس سوى العالم ذاته ، والفلسفة التى تنقله الى الوجود المتجلى لا تبدأ من نقطة كونها ممكنة : انها واقعية وحقيقية بذل العالم الذى هى جزء منه . ولا يوجد فرض تفسيرى لوضح من الفعل نفسه الذى نستطيع بواسطته ان نستخدم هذا العالم الناقص كى نجعله كاملا ونجعله موضوعا للتفكيرنا (١) .

العقلانية ليست اذن مشكلة وليس وراءها مجهول نحاول تحديده استبطائيا او نتثبت منه استقرائيا : اننا نعيش فى كل لحظة اعجوبة تتمثل فى ارتباط الخبرات ، ولا يوجد من فوقنا علما بكيفية حدوثها مادامنا نحن محور هذه العلاقات . ولا يشكل العالم والعقل اى مشكلة ، فاننا نستطيع القول - اذا اردنا - انهما غليضان ، لا ان هذا الغموض هو تعريف لها ولا نستطيع ان نزيلة ببعض الحلول فهو يستعصى على الحل . والفلسفة الحق هى : ان نتعلم من جديد كيف نرى العالم ، وبهذا المعنى فكل تاريخ يروى يمكن ان يشير الى العالم بنفس « الحق » الموجود فى بحث فلسفى . فتحن نأخذ مصائرنا بايدينا وتعد مسئولين عن تاريخنا ، وذلك بواسطة التفكير وايضا بواسطة قرار نلتزم به فى حياتنا ، وفى الحاليتين نجد انفسنا يصدر فعل عنيف *un acte violent* يتأكد من خلال الممارسة (٢) .

واننا لنرى هنا لفظة تاويل لتصور هوسرل . فقد كان هدف هوسرل الواضح هو العثور على الأساس البعيد لكل معرفة ممكنة فى الذاتية الخالصة . وقد قام ميرلوبونتى بنقل مركز الجاذبية الى الفنونولوجيا ، فهو يرفض الرجوع الى الذاتية ويحاول توحيد المنظور الذاتى والمنظور الموضوعى من خلال ما يمكن ان نسميه الفنونولوجيا

(1) Ibid, p. XV

(2) Ibid p. JV - XVI

ذات القطبين *bipolar phenomenology* . كما يوجد اختلاف آخر له دلالاته في دور العاقل الموحد لدى ميرلوبونتي وهو « العالم » . ففلسفة ميرلوبونتي لا تتخذ بالتأكيد العالم مركزاً لها وذلك بالرغم من أنها جمعت العالم أساساً لها وذلك تدريجياً وبشكل متزايد من خلال اهتمامها بوصف عالم الحياة *Lebenswelt* . لقد أكد ميرلوبونتي كما أكد هوسرل من قبل على العقلانية ، إلا أنها تختلف في مدلولها عن عقلانية هوسرل . فالعقلانية تعلن عند ميرلوبونتي عن التزامها بكشف لغز العالم ولغز العقل ويطلق عليها ميرلوبونتي لحياتنا « الالتزام » وحياتنا « الفعل العنيف » الذي يبرر ذاته من خلال الممارسة (١) .

ويوضح ميرلوبونتي في نهاية مقدمة كتابه « فنومولوجيا الإدراك الحسي » رؤيته لدور الفنومولوجيا ، فهي باعتبارها كشفاً للعالم تعتمد على نفسها أو أكثر من ذلك تؤسس نفسها . فكل المعارف تعتمد على خلفية من المصادر وعلى اتصالنا بالعالم باعتباره أول تأسيس للعقلانية . والفلسفة باعتبارها فكراً راديكالياً تحرم نفسها من حيث المبدأ من هذا المورد . ولما كانت هي أيضاً قائمة داخل التاريخ فإنها تستخدم بدورها العالم والفكر الذي تأسس من قبل . وعليها أن توجه لنفسها ذلك التساؤل الذي توجهه إلى كافة المعارف . وهكذا تتضاعف إلى ما لا نهاية ، وتصبح كما يقول هوسرل حولاً أو تأملاً لا نهائياً . وفي الحدود التي تستمر فيها وفيه لمقصدتها فإنها لن تعلم أبداً إلى أين تتجه . إن عدم اكتمال الفنومولوجيا وشكلها الدال على أنها لا زالت في حالة شروع *son autre inchoative* ليست علامات دالة على الفشل ، بل هي أشياء لا يمكن تفاديها لأن مهمة الفنومولوجيا هو كشف غموض العقل . فإذا كانت الفنومولوجيا حركة قبل أن تكون مذهباً أو نبشاً ، فإن هذا لا يرجع للصحفة أو للتضليل . فهي مجردة مثل عمل بلزاك أو بروس

أوفاليرى لو سيزان - بنفس نوعية الاهتمام والدهشة ، وينفخ مطلب
الوعي ، وينفخ ارادة الوصول الى معنى للعالم او التاريخ فى مرحلته
الناشئة - وتمتزج الفنونولوجيا فى ضوء هذه الصلة مع جهد الفكر
الحديث (١) .

لقد ذهب ميرلوبونتى فى فنونولوجيته الى أبعد مما ذهب اليه
هوسرل ونستطيع ان نقول ان ميرلوبونتى وضع تصورا للفنونولوجيا فهو
وان كان حاول ان يفسر كل فلسفة هوسرل لانه استخرج من الفلسفة
الفنونولوجية مبادئ فلسفة وجوفية جديدة تعود الى الواقع وتعترف
بالعالم المدرك . والحق ان الواقع - فى نظر ميرلوبونتى - نسيج محكم
ليس من شأنه ان ينتظر اكملنا حتى يميز الظواهر الحقيقة عن الأوهام
المتخيلة ، كما ان العلاقة القائمة بين الإنسان وعالمه انما هى منذ البداية
علاقة مشاركة تقوم على التبادل . ومن هنا فان الإدراك الحسى هو غى
صميه جهود الى الأشياء ، ورجوع الى تلك المعرفة الأولية السابقة
على كل معرفة علمية ، ان لم نقل بأنه أسلوب من أساليب الكهنة
فى العالم (٢) .

(1) Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception* Op.
Cit. p. XVI

(٢) زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع
سابق ، ص ٥٤٥

الفصل الثالث

عناصر الفينومولوجيا الوجودية

تمهيد

أولا - الجسم

- ١ - النظرة •
- ٢ - الجسم كموضوع •
- ٣ - مكثية الجسم وحركته •
- ٤ - الجسم باعتباره موجودا جنسيا •
- ٥ - الجسم واللغة •
- ثانيا - الإدراك الحسي وارتباطه بالجسم والعالم •
- ثالثا - الآخر •
- رابعا - الكوجيتو •
- خامسا - الزمنية •
- سادسا - الحرية •

تمهيد :

استعرضنا فى الفصلين السابقين الاول والثانى الخلفية التى تساعدتنا على الخوض فى عناصر الفنونولوجيا الوجودية او مكوناتها . فقد حاولنا من ناحية القاء الضوء على تكوين ميرلوبونتى الفلسفى والمؤثرات التى وجهت فكرة تلك الواجهة التى رايناها تتبدى فى كتاباته ، وذلك فيما عالجناه فى الفصل الأول . كما لووضحنا من ناحية اخرى تطور الفنونولوجيا الوجودية لديه وما ادخله من تعديلات جوهرية على الفنونولوجيا التقليدية كى تلتقى بتجاهه الوجودى فتشكل مؤلفا أصيلا يرتبط بالعالم والحياة والاخرين ، وذلك فيما استعرضناه فى الفصل الثانى من الرسالة .

واننا لنرى الآن ان ما سبق قد مهد الطريق لىؤدى بنا بالضرورة الى الموضوع الاساسى والجوهرى المتمثل فى كشف هذه الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى واظهارها الى الضوء ، وذلك عن طريق معالجة عناصرها كما تحدث عنها ميرلوبونتى ووضعها كى تكون فيما بعد اساسا لرؤيته لكافة العلوم الانسانية من سياسة واجتماع وعلم نفس وتاريخ ولغة بلاضافة الى جعلها اساسا للفن والادب .

اولا - الجسم :

لقد اهتم ميرلوبونتى مثل باقى الفلاسفة الوجوديين بدراسة الجسم ، بل لقد فاق اهتمامه بهذا الموضوع أى فيلسوف آخر ١٠٠ . فالجسم هو اساس كل شيء لديه : الوجود متجسد ، وانا امرئ الاخرين من خلال جسمى وكذلك كافة الاشياء فى العالم . ويشغل موضوع الجسم الجزء الاكبر من كتابته «فنونولوجيا الادراك الحسى» . بل نستطيع القول ان الكتاب بأكمله يدور حول هذا الموضوع . ومن اكثر

ما يميز فنونولوجية ميرلوبونتي هو محلولتها ائزال الفنونولوجيا من مستوى الوعي الخالص الى مستوى الحياة الواقعية او تجسيدها فى وجود فردى وانسانى واجتماعى . حقا لقد كد سارتر على دور الجسم الانسانى خاصة فى علاقته بفنونولوجيته الاجتماعية ، الا ان احد . ن قبل لم يذهب الى مدى مماثلة الوجود الانسانى بالجسم الذى يحد نفسه بتجسدا فيه .

لقد عني ميرلوبونتي بدراسة الجسم بشكل منهجى مصحوب بالتحليل العلمى الدقيق مما جعله يتعرض للفسيولوجيا وعلم النفس واللغويات كى يحل فى النهاية الى اقامة نظرية فى الجسم او ما يدعى « فنونولوجيا الجسم » . لقد درس الجسم باعتباره موضوعا فى علاقته بالفسيولوجيا وكخبرة فى علاقته بعلم النفس ، ثم تناول مكانة الجسم وحركته ثم تعرض للجسم باعتباره موجودا جنسيا ، واخيرا اعتبره اداة للكلام ؟

١ - النظرية :

لقد بدأ ميرلوبونتي بتوضيح مشكلة الجسم فى ضوء الخبرة والفكر الموضوعى فى بداية فصله الضخم الذى يحل عنوان « الجسم » فى « فنونولوجيا الادراك الحسى » . فكانت بداية الحديث عن النظرية *regard* . لقد رأى ان ادراكنا الحسى ينتهى بأشياء وأشياء يبدو اثر تكوينه كسبب لكل الخبرات التى مرت بنا لو التى قد نمر بها . فمثلا اذا ارى المنزل المجاوز فى ضوء زاوية معينة ، وتراه بشكل مختلف اذا نظرنا اليه من الضفة الغربية لفهر السين ويشكل آخر اذا نظرنا اليه من الدخلى ، ويشكل مخالف اذا وجهنا النظر من الطائرة ، بينما المنزل ذاته ليس لحد هذه الاشكال ، بل هو على حد تعبير ليبنر المهندس نهضة المنظورات وكافة اللظهورات الممكنة ، اى هو الحد الخالى من المنظورات حيث نستطيع ان نشلق كل المنظورات ، انه المنزل بدون اى نظرة موجهة اليه .

ويتساءل ميرلوبونتي : ما معنى هذه الكلمات ؟ ليس النظرة هي نظرة تنطلق من مكان ما ؟ والقول بأن المنزل هو هذا الشيء غير المنظور اليه من أى جهة ، ألا يعنى هذا أنه غير مرئى ؟ ألا انى حين أقول انى أرى المنزل بمعنى ، قبالتأكيد أنا لا أقول شيئاً قبلاً للنقاش : فأننا لا نعنى أن عينائى كمضويين ماديين يقومان بعملهما ويجعلاننى أرى المنزل ، فإذا ساءلت نفسى فأتى لجد أنى لا أعلم شيئاً . أتى أريد أن أعبر هنا عن طريقة معينة للوصول الى الشيء : عن طريق النظرة ، وهى لا تقل ثباتاً عن تفكيرى ، وهو الذى أعلمه بشكل مباشر . ونحن فى حلجة الى فهم كيف تعمل الرؤية ، والنظرة حينئذ إن تكون منفصلة نى منظورها الخاص(١) .

وأنى أركز نظرى فى أثناء الرؤية على جزء من المنظر ، فيجعله هذا حياً ويمتد ألى ، بينما تسحب الأشياء الأخرى الى الهامش وتدخل فى سبات إلا أن هذا لا يعنى أنها تكف عن الوجود . وهكذا تتحول تلك الأشياء الى آفاق ويظهر فى مجال الرؤية الموضوع الذى أركز عليه حالياً . فيعتبر الأفق اذن هو الشيء الذى يضمن هوية الموضوع خلال تفحصى له . وبمباراة أخرى أنا أنظر الى موضوع ما فيعنى هذا أنى أسكته وبالتالي لاحظ كل الأشياء حسب الوجه الذى تعطيه للموضوع الذى أنظر اليه . وهكذا لرى موضوع رؤيتى تحت زوايا مختلفة وكل نظرة أوجهها الى موضوع ما نتردد فى الحال ضمن كل موضوعات العالم التى أدركها باعتبارها تساركة فى الوجود ، لأن كل واحد منها هو ما تراه « الموضوعات الأخرى فيه » . فيحتاج ما قلناه قبلاً الى تعديل ، فالمنزل ذاته ليس ذلك الشيء غير المنظور اليه من أى جهة من الجهات ، بل هو المنزل المرئى من كل الجهات . فالموضوع المكتمل شفاف ويخترقه من كل الجهات عدد لا نهائى من النظرات تتقاطع فى عمق ولا تترك أى شيء بختفياً(١) .

(1) Merleau - Ponty . *Phénoménologie de la Perception* . Op Cit. p. 81.

(2) Ibid. p. 82 - 83.

وما قلناه عن المنظور المكتى تستطيع أن نقوله عن المنظور الزماني .
 فإذا نظرت إلى المنزل بانتباه ، ويدون فكر مسبقي فأتى لجد فيه لحظة ازلية
éternité . فما لا شك فيه أتى لرى المنزل من نقطة معينة من زماني ،
 وألكنه نفس المنزل الذى رأيته بالأمس ، أقل يوما فى المعزاة ، وهو نفس
 المنزل الذى يراه طفل . لو عجنوز . وبالتأكيد أن المنزل ذاته ، عبره
 والتغيرات التى تطرأ عليه ، موجود اليوم ، حتى لو انهار فى الغد ،
 وتظل هذه حقيقة دائمة ، وكل لحظة فى الزمان شاهدة على اللحظات
 الأخرى . . . وكل حاضر يقيم نقطة من الزمان تتطلب موافقة كل
 النقاط الأخرى . وتنتهى إلى القول بأن الموضوع مرئى فى كل زمان
 كما هو مرئى من كل الجهات ، ونفس الوسيلة . وهى : *بنية* : *الائق* .
 إن الجاضر يمسك بيده الماضى المباشر دون أن يضمه كموضوع ، كما يمسك
 الماضى المباشر بدوره الماضى المباشر السابق عليه ، وهكذا نستطيع
 القول بأن الزمان الذى مر نستطيع إمسكه . وإدراكه فى الحاضر . . ونفس
 الوضع يحدث بالنسبة للمستقبل وشيك الوقوع . *imminent* « الذى يكون
 له بدوره أفقة الوشيك » . وهكذا يمكن لحاضرى أن يكف عن كونه حاضرا
 فمليا يمضى ويتحطم بمرور الزمان ، وأما يصبح نقطة ثابتة يمكن التعرف
 عليها فى زمان موضوعى . إلا أن نظرتى الاتساقية لا تزال ، فيما يرى
 ميرلوبونتى ، تضع الشيء كوجه واحد حتى لو كانت تتشدد - مستمينة
 بالافاق - كافة الأوجه الأخرى . لا تستطيع رؤيتى هذه أن تحرك بالروى
 المسابقة أو برؤى البشر الآخرين إلا بواسطة الزمان واللغة (١) .

وتجمل نشوة الخبرة كل إدراك لى أنزاعاً لقوى ما . وكتنتيجة
 لمسيطرة فكرة الوجود على ، ولنسيانى لمنظور خبرتى فأتى عامل
 الوجود كموضوع واستبطه من الرابطة القائمة بين الموضوعات . ويعتبر
 ميرلوبونتى جسمه وجهة نظره نحو العالم باعتباره شيئا بين أشياء
 هذا العالم . أما الوعى الموجود لدى من قبل ازاء نظرتى باعتبارها
 أحد وسائل المعرفة فأتى لقوم بأخفائه وأعامل عيني كاجزاء صغيرة

من السادة . وبين ثم تأخذ العنثان مكانا فى نفس المكان الموضوعى الذى احاول ان اصح الموضوع الخارجى فيه ، واعتقد انى اشتق المنظور المدرك عن طريق عرض الأشياء على شبكة العين . وبالمثل فى تعامل تاريخى الإدراكى كنتيجة لعلاقتى مع العالم الموضوعى ، فيصبح حاضرو - وهو وجهة نظرى عن الزمان ، ولحظة من لحظات الزمان - انعكاسا للزمان العام لو جانبها مجردة منه (٢) .

ويرى ميللوبوللى انى اذا كنت ابدا بن الخبرة فى انى انتقل بعد ذلك الى الفكرة . وتدعى للفكرة مثل الشيء أنها هى نفسها بالنسبة للجميع ، صالحة لكل الأزمنة وكل الأمكنة . ويبدو أخيرا تفرد الشيء فى نقطة من الزمان والمكان الموضوعيين كأنه تعبير عن قدرة مقررته عامة . ويقول هوسرل فى هذا الصدد : « انى افهم ، بواسطة القدرة على الحكم انى تكمن فى عقلى ، ما اعتقدت انى اراه بواسطة عينى » (١) . وأنا لا اهتم بحب ذلك بجيسى ولا بالزمان ولا بالعالم كما احياءهم فى المعرفة السابقة على الاسناد ، وفى الاتصال الداخلى بينهم وبينهم . ولا اتحدث عن جيسى سوى فكرة وعن العالم فكرة وعن فكرة المكان وفكرة الزمان . وهكذا يتكون فكريا « موضوعيا » (بالمعنى الموجود لدى كيرجارد) ، خاصا بالمعنى المشترك أو الخاص بالعلم ، يجعلنا فى النهاية نفقد الاتصال بالخبرة الإدراكية . بالرغم من أنه هو ذاته نتيجة هذه الخبرة والتعاقب الطبيعى لها ، وكل حياة الوعى هى محاولة لوضع الأشياء ما دام الوعى ما هو إلا وعيا - أو معرفة لذاته عن طريق الرجوع الى ذاته والنظر إليها كموضوع يمكن التعرف عليه . وبالرغم من ذلك فان وضع شيء واحد بشكل مطلق يعتبر موتا للوعى ما دام ينظر الى الخبر بأكملها كأنها بللور Crystal ، اذا ما وضعناه داخل مسائل فاته يقبلور (٢) .

(1) Ibid p. 85.

(2) Ibid p. 87.

(1) Ibid . p. 88.

ولا نستطيع فيها يرى ميرويونتي أن نظل في هذا التعاقب بين عدم فهم أي شيء عن الذات وعدم فهم أي شيء عن الموضوع . وعلينا أن نجد أصل الموضوع في قلب خبرتنا ذاتها ، وأن نصف ظهور الوجود ، وأن نفهم كيفية وجوده بشكل متناقض كوجود في ذاته *Per se* .
 أمينا . وبدون وضع أي افتراض مسبق أو أي تحيز ، سوف نتناول الفكر الموضوعي ولا نوجه إليه أي تساؤلات لا يوجهها هو لذاته . فإذا توصنا إلى الخبرة القائمة خلفه فإن هذا لا يحرك سوى المواقف الخاصة به .
 فعلى أن ننظر إذن ، فيها يرى ميرويونتي إلى تكوين جسمنا كشيء أو ك موضوع حيث أن هذا يعتبر لحظة خاسمة في تكوين العالم الموضوعي . وتوفه نرى أن الجسم ذاته يتواري ، حتى داخل العلم ، أمام ما نريد أن نرضه عليه . ومثلما لا يكون تكوين الجسم ك موضوع سوى لحظة في تكوين الشيء ، فإن الجسم عن طريق الانسحاب من العالم الموضوعي يأخذ معه خطوط القصيدة التي تربطه بها حوله .
 ويكشف لنا في النهاية عن الذات التي ندرك ، كما يكشف عن العالم المشترك (١) .

٢ - الجسم ك موضوع :

يطرح ميرويونتي فكرة الجسم ك موضوع أو كشيء *comme objet* . وهو ما تقدمه الدراسات الفسيولوجية - كي يرى إلى أي مدى هذا حقيقي ، أم أن الجسم في الواقع يتجاوز هذا ولا يقتصر على كونه موضوعا فيزيقيا . والموضوع أول الشيء هو يحكم تعريفه وجود مادي لا يعترف سوى بملاقات خارجية وآلية تربط بين أجزائه أو بينه وبين الأشياء الأخرى ، سواء بالمعنى الضيق المتبادل في وجود حركة متلقاه ثم تنتقل عقب ذلك ، أو بالمعنى الواسع المتبادل في وجود علاقة بين وظيفة ومتغير . وإذا أردنا إدخال الكيان في عالم الأشياء وأغلق هذا العالم عليه فلا بد أن نترجم أداء الجسم إلى لغة الوجود في ذاته *En soi* . ونكتشف وراء السلوك الاعتماد المتبادل بين مثير ومتلقى (١) .

وقد ناقش ميرلوبونتي هذه الأفكار من قبل في « بنية السلوك » وهو
ما سبق أن عرضناه في صفحات سابقة .

أما إذا تركت الجسم كشيء مادي واتجهت الى الجسم كما لعرفه
واختبره حاليا ، مثلا بواسطة الطريقة التي تلمس بها يدي الشيء عن
طريق تقديم المثير ورسم الصورة التي ادركها ، فأتى لجد أتى اعجز
عن فهم وظيفة الجسم الحي الا من خلال اكماله بنفسه ويقدر ما أتى
جسم يرتفع نحو الصالح . ومن هنا يستدعي التلقى الخارجى
« extéroceptivité » وضع شكل المثيرات ، فيسود الوعى
الجسم بأكمله ، وتنتشر الروح فى كل أجزائه . ويتجاوز السلوك
قطاعة المركزى . ألا أنه يمكن القول بأن هذه « الخبرة بالجسم »
ما هى سوى واقعة نفسية وبهذه الصفة تكون فى نهاية سلسلة من الأحداث
المادية والفسيولوجية ، وتستطيع وحدها أن تستوعب من جانب الجسم
الحقيقى . ليس جسمى شبيهة بالأجسام الخارجية ، ليس هو شيء
مؤثر على أجهزة التلقى récepteurs ويمطى فى النهاية وعيا بالجسم ؟
الا يوجد تلقى داخلى intéroceptivité كما يوجد التلقى
الخارجى ؟ الا استطيع أن أجد داخل جسمى الخيوط أو الألياف
Les fils التى ترسلها الأعضاء الداخلية للبغ التى انشأتها الطبيعة
أساسا كي تعطى للروح فرصة الاحساس بالجسم ؟ وهكذا
يصبح الوعى بالجسم والروح مكبوتا ، ويتحول الجسم
الى آلة نظيفة تماما ، تجعلنا الفكرة الغالضة عن السلوك ننساها . فعلى
سبيل المثال اذا بقيت لدى شخص استأصلت مسأله بعض المثيرات
حلت محل العضو المتور ووقعت فى المسار المتد بين بقية المساق
والمخ ، فمن الفرد يشعر بساق وهمية لأن الروح ترتبط بشكل مباشر
بالمخ ، والمخ وحده (١) .

ويناقش ميرلوبونتي ما يقدمه العلم فى هذا الصدد . فالدراسات
الفسيولوجية تعرض نظريتين هامتين لتفسير الحدث الفيزيقي :

(1) Ibid , p. 80 .

النظرية المحيطية *théorie périphérique* ، وهى التى ترد
الكيفيات للحسوسة الى علل خارجية آلية لو الى الاعضاء نفسها
كما تفعل نظرية الطاقة النوعية للأعصاب . وهى فى الحالتين لا تفرج
عن الاتجاه الميكانيكى القديم الذى يرى أن العلاقة بين المنبه والاستجابة
هى نبط العلاقات البادية فى العملية العالمية . والنظرية الثانية هى
النظرية المركزية *théorie centrale* التى تقول بها الفسيولوجيا
الحديثة ، ويؤادها ان الاعضاء ليست حاسة بذاتها وان وظيفتها قاصرة
على توصيل التأثير الى الدماغ (١) .

ويمضى ميلويونتى موضعها أهمية الجانب النفسى جنباً الى جنب
مع الحالة الفسيولوجية معطياً أمثلة حقيقية توضح وجهة نظره .
فظاهرة العضو الوهمى مثلاً لا يفلح التخدير بالكوكايين فى ازيلتها
جانباً ، فيوجد العضو الوهمى دون أى بتر وعلى اثر خلل فى الدماغ ،
ويحتفظ العضو غالباً بنفس وضع الذراع الحقيقى وقت الاصابة .
فمصاب الحرب ما زال يشعر فى ذراعه الوهمى بطلقات القذيفة التى
مزقت ذراعه الحقيقى . فهل يجدر بنا هنا - كما يتعامل ميلويونتى -
احلال النظرية المركزية بكان النظرية المحيطية ؟ ولكن النظرية المركزية
لا تجعلنا نستفيد شيئاً لأنها لا تضيف الى الشروط المحيطية للمضو
الوهمى سوى بعض الآثار الدماغية *traces cérébrales* ومجموعة الآثار
الدماغية لا تقدر - فى رايه - على استيعاب علاقات الوعى التى تدخل
فى الظاهرة . ان الامر يحتاج الى محددات نفسية . فان وجود انفعال
ما مع ظروف معين يذكّرنا بظروف الاصابة لكفيلان بجعل هذا المضو
الوهمى يظهر لدى اشخاص لم يكن لديهم من قبل . ويحدث أن يتضامن
هنا الذراع الوهمى الذى كان متضمناً بعد عملية البتر كى ينتهى بالاختفاء

(١) حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية .

القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٤ ، ص ١٠٣

فيما تبقى من العضو المبتور ، وذلك مع قبول المريض ذاته لهذا البتر (١) .

ويوضح ميرلوبونتي ظاهرة العضو الوهمي عن طريق ظاهرة العضو المستبعد - احساس المريض بأن العضو المشلول غير موجود - وهي ظاهرة تتطلب بشكل واضح تفسيراً نفسياً . ان الأفراد الذين يملون بشكل منتظم يدهم المشلولة ويمدون الأخرى يتحدثون عند سؤالهم عن اليد المشلولة باعتبارها « ثعبان طويل بارد » مما يبعد فرضية تخدير حقيقي وي طرح فرضية رفض هذا التقصص . ويتساءل ميرلوبونتي لبتعين القول بأن العضو الوهمي ما هو إلا ذكرى أو إرادة أو اعتقاد ؟ وهل يجدر بنا لذا لم يصلح التفسير الفسيولوجي أن تقدم تفسيراً نفسياً ؟ الا أن أي تفسير نفسي لا يستطيع أن يغفل أن الجزء الخاص بالوصلات الحسية المتجهة نحو المخ يستبعد العضو الوهمي . لأنه إذن أن نفهم كيف تختلط المحددات النفسية والشروط الفسيولوجية ببعضها البعض : فإذا كان العضو الوهمي معتداً على الشروط الفسيولوجية وكان نتيجة لسببية من الدرجة الثالثة كيف يكون إذن مشتقاً من التاريخ الشخصي للمريض ومن ذكرياته وانفعالاته وأفعاله الإرادية ؟ فلكي تقوم مجموعتان من الشروط معاً بتحديد الظاهرة باعتبارهما مكونات ينتج عنها نتيجة ، فيتمين أن توجد نقطة ارتكاز أو أرضية مشتركة . واننا لا نستطيع أن نرى الأرضية المشتركة « لوقائع فسيولوجية » موجودة في المكان و « وقائع نفسية » لا توجد في مكان محدد ، ولا الأرضية المشتركة بين عمليات موضوعية مثل السوائل العصبية التي تنتمي الى نظام الوجود في ذاته (، الأشياء) وتماثلت مثل القبول أو الرفض ، الوصي بالماضى والانفعال التي تنتمي الى نظام الوجود لذاته (، الوصي) . ويرى ميرلوبونتي أنه من الممكن تقديم نظرية مختلطة عن العضو الوهمي تقبل مجموعتي الشروط كتعبير عن الوقائع المعروفة ، إلا أنه :

(1) Ibid p. 90 - 91

مستكون غامضة للفالية . فليس العضو الوهمى هو التأثير البسيط لمببية موضوعية ، كما انه ليس نتيجة تفكير أو تأمل . ولا يمكن ان يكون خليطا من الاثنين الا لذا وجدنا وسيلة لوضع احدهما مع الآخر ، « النفسى » « الفسيولوجى » ، « الشيء فى ذاته » « الوجود لذاته » ، وتعبير التقاء بين الاثنين ، وذلك من خلال هجج العمليات من الدرجة الثالثة والافعال الشخصية فى وسط مشترك(١).

وتتمثل اذن المشكلة التى تنطلق منها فى الآتى : ان ظاهرة استبعاد عضو من الجسم رغم وجوده وظاهرة العضو الوهمى لا تقبلان تفسيراً فسيولوجياً أو تفسيراً نفسياً أو تفسيراً مختلطاً ، وذلك على الرغم من اننا نستطيع ربطهما بمجموعة من الشروط . فإى تفسير فسيولوجى يفسر الظاهرتين على انهما اما التواء مجرد لعضو فى الجسم ، أو مجرد استمرار للمثيرات الداخلية المتتالية . ويناء على هذا الافتراض يكون الاستبعاد ما هو الا غياب لجزء ما يمثل الجسم كان ينبغي وجوده لأن العضو الذى يلائمه موجود ، والعضو الوهمى ما هو الا وجود لجزء ما يمثل الجسم كان ينبغي الا يوجد لأن العضو الذى يلائمه غير موجود . واذا اعطينا الظاهرتين تفسيراً نفسياً فإن العضو الوهمى يتحول الى ذكرى أو حكماً ايجابياً أو ادراكاً حسياً ، بينما استبعاد العضو يصبح نسياناً أو حكماً سلبياً أو عدم ادراك . وفى الحالة الاولى - التفسير الفسيولوجى - يكون العضو الوهمى هو الوجود الفعال لما يمثل الجسم بينما استبعاد العضو هو الغياب الفعال له . وفى الحالة الثانية - التفسير النفسى - يصبح العضو الوهمى هو تمثيل الجسم لوجود فعال ، واستبعاد العضو تمثيل الجسم لغياب فعال . وفى الحالتين نحن لا نخرج عن مقولات العالم اللوضوعى حيث لا يوجد وسط بين الوجود والغياب(٢) .

(1) Ibid p. 91 - 2.

(2) Ibid p. 95.

وفى الواقع أن الاستبعاد ليس مجرد اغفال للعضو المشلول :

فالشخص لا يستطيع الاعتماد عن النقص إلا لأنه يعلم أين سيجازف بـ
 بلقائه . مثل المرء فى التحليل النفسى : فهو يعلم ما لا يريد أن يراه لئلا
 دون أن يستطيع تفاديه . ونحن لا نفهم غياب صحيح أو موته إلا عندما
 نتوقع منه ردة ونشعر أنه لن يوجد أبداً مثل هذا الرد ، لذا فنحن
 نتفادى السؤال حتى لا نواجه بالصلب ، ونحن نتحول بعيداً عن مناطق
 فى حياتنا يحتمل أن نلتقى فيها بهذا العدم ، وهذا يعنى أننا نضمن
 وجوده . وهكذا فإننا نجد الشخص الذى يستبعد عضو من أعضائه
 يضع ذراعه المشلول خارج اللمية كي لا يشعر بالتحطاطه وهذا يعنى
 القول بأن لديه معرفة سابقة على الوعى *un savoir Préconscient*
 حقا يبدو الشخص فى حالة العضو الوهمى كأنه يجعل البتر ويعتمد
 على الوهم كعضو حقيقى ، مادام يحاول المشى على ساقه الوهمية
 ولا يجعل السقطة تؤثر على شجاعته . إلا أنه من جهة أخرى
 يصف بدقة خصائص المساق الوهمية مثل حركتها القوية ، وإذا كان
 يعاملها كعضو حقيقى فلاته مثله فى ذلك مثل الشخص العادى لا يحتاج
 كي يضى فى طريقه الى ادراك حقيقى وواضح لجسمه : فيكفيه أن يكون
 العضو تحت تصرفه كـ *كقوة غير منقسمة* *indivisible* . ولأن يضمن وجود
 العضو الوهمى المتصل بشكل عابر به ، ويظل الوعى بالساق الوهمية
 هو أيضاً بهما . فالمعاق يشعر بساقه كما يشعر بحرارة وجود صديق
 لا يوجد تحت بصرى ، فهو لم يفقدها لأنه يستمر فى الاعتماد عليها ،
 مثله فى ذلك مثل بروس الذى يدرك موت جدته دون أن يفقدها مادام
 يحتفظ بها فى أفق حياته . أن الذراع الوهمى ليس تمثيلاً للذراع
 ولكنه الوجود المزدوج للذراع . أن رفض البتر فى حالة العضو الوهمى
 ورفض المعز فى حالة استبعاد العضو ليست قرارات مقصودة ، ولا تصل
 الى مستوى الوعى النظرى الذى يتضح بعد دراسة احتمالات عديدة .

إن ارادة الاحتفاظ بجسم سليم أو رفض الجسم المريض لا تشكل
 لذاتها فإن خبرة الذراع للبتر كشيء موجود أو خبرة الذراع المريض

كئىء مفقود لا تقعا فى مستوى : « لنا افكر بأن كذا . . . » فهذه المظاهر
التي تشوبها كل من التفسيرات الفسيولوجية والتفسيرات النفسية
تفهم على العكس فى اطار تصور الوجود فى العالم (١) .

ان الشيء الموجود بداخلنا الرافض للبئر والعجز هو « انا » *unje*
ملتزما فى عام فيزيقى وانسانى منفعل . ويستمر هذا « انا » فى
الامتداد نحو العالم بالرغم من اشكال المعجز أو البئر ، وفى هذا
الضوء لا يعترف بوجوده وجودا شرعيا *de jure* . ان رفض المعجز
ليس سوى الوجه الآخر لتأملنا فى العالم ، وهو السلب الضمنى لما يتعارض
مع الحركة الطبيعية التي تقذف بنا فى وسط واجهتنا ومشاكلنا ومواقفنا
واقفنا المعتادة . فان نعتقد بأن لدينا عضو وهمى أى نأمل مفتوحين
لكل الحركات التي يقدر عليها الخراج وحدة ، أى نحفظ بالجمال المبلى
انذى كان لدينا قبل البئر . ان الجسم هو مركبة الكائن فى هذا العالم
véhicule ، ويعنى وجود جسم للمرء الاتضمام الى وسط معروف
والاختلاط ببعض المشروعات والارتباط بها بصفة مسخرة . وفى ظل
بداهة هذا العالم الكابل حيث لا تزال توجد أشياء سهلة الاستعمال ،
وفى ظل قوة الحركة المتجهة نحو المرض وحيث لا يزال يوجد مشروع
للكتابة أو العزف على آلة موسيقية ، يجد المريض الثقة فى سلاطة
جسمه . ولكن فى الوقت الذى يحجب عنه العالم عجزه فان نفس هذا
العالم يفصح عن هذا المعجز : فاذا كان يعنى يتم حقا عن طريق العلم
وان هذا الجسم يقع فى مركز العالم ، وانه الحد غير المرئى الذى
يتجه اليه كافة الاشياء ، فان جسمى يكون بحق هو محور العالم .
فمعرفى بأن الاشياء لها اوجه عدة ترجع الى كونى استطع ان ادور
حولها ، وبهذا المعنى انا اعيش العالم بواسطة جسمى (١) .

ان العلاقة القائمة بين الوجود البشرى والعالم تجيء عنـ

(1) Ibid p. 96 - 98.

(3) Ibid p. 97.

ميرلوبونتي على مستويين : مستوى لا شعورى سلبى يمكن التعبير عنه بطبقة الجسم المعتاد ، ومستوى شعورى يجرى بعد ذلك ويمكن التعبير عنه بطبقة الجسم الفعلى . المستوى الأول يعنى ان الوجود العضوى ، كاتحاد قبل شخصى مع الصورة العامة للعالم ، وكوجود غفل وعام ، يقوم . تحت الحياة الشخصية - بدور المقدة الفطرية التى تخطط حركة الوجود . انه أشبه بالحجرية المكبوتة ، حاضر قديم لا يقرر ان يصبح ماضيا وإنما يبقى بمثابة دعلة لكل اتصال شعورى بالعالم يمكن ان يجرى بعد ذلك . ومن هنا فان المستوى الثانى الشعورى حيث نتم التجربة الآتية بالجسم يمكن تفسيره فى ضوء المستوى الأول(١) . وتظهر فى الطبقة الأولى ، طبقة الجسم المعتاد ، حركات تتعامل من خلالها بينما تفقد هذه الحركات فى طبقة الجسم الفعلى ، ويصبح الموضوع المطروح هو كيف استطاع ان احس بعضو لم يعد موجودا فى الواقع ، أى كيف يستطيع الجسم المعتاد ان يمضى باعتباره كفيلا للجسم الفعلى . وكيف استطاع ادراك الأشياء باعتبارها سهلة الاستعمال بينما لا استطاع فى الواقع التعامل معها(٢) .

وتلتقى عند هذا الحد ظاهرة العضو الوهمى بظاهرة الكبت *refoulement* ، ذلك ان الكبت الذى يتحدث عنه التحليل النفسى يتمثل فى ارتباط الثمر بوجهة معينة - مشروع حب أو مهنة أو عمل - ثم يلقى حاجزا فى هذا الاتجاه ، ولما كان يفقد القوة لاجتياز الحاجز والقوة لرفض المشروع فاته يظل محصورا فى هذه المحاولة ، ويستمر بلا حدود فى استخدام قواه لاستعادة وجهته عن طريق الفكر . ان الزمن الذى يمر لا يحمل معه مشروعات مستحيلة ، لانه لا ينقل على الخبرة النفسية السهلة ، وإنما يظل الثمر مفتوحا على نفس المستقبل المستحيل ،

(٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٠٦

(2) Merleau - Ponty . *Phénoménologie de la perception*, Op. Cit

p. 88.

فإن لم يكن في أفكاره المعلنة فعلى الأقل في كيانه العقلى ان كل كبت ما هو الا انتقال من الوجود فى الدرجة الأولى الى نوع من التقليد لهذا الوجود . فحيث المرء على خبره ماضيه لو بالأحرى على ذكرى حدوثها ، ثم على ذكرى حدوث هذه الذكرى ، وهكذا لدرجة انه لا يحتفظ فى النهاية سوى بالشكل النمطى . ان الكبت ظاهرة عامة مثله فى ذلك مثل حدوث الشيء المألوف ، وعلينا ان نفهم وضعنا كموجودات متجسدة عن طريق ربطه بالبنية الزمنية للوجود فى العالم . ويعتبارى املك أعضاء « للحس » ، و « جسم » ، و « وظائف نفسية » شبيهة بما يملكه البشر الآخرون ، فان كل لحظة من لحظات خبرتى تكف عن كونها كلا متكاملا ، فريدا بشكل قاطع حيث لا توجد التفاصيل الا فى ارتباطها بالجوع ، وأصبح انا المكان الذى تلتقى فيه عديد من « السببيات » *causalités* . ويعتبارى اعيش فى عالم فيزيقى حيث تلتقى التأثيرات المستمرة والمواقف النمطية - ولا اعيش فقط فى عالم تاريخى حيث لا يمكن ان تخضع المواقف للمقارنة - فان حياتى تتضمن ايقاعات لا تجد مبررها فيما اخترت ان اكونه وانما تجد شرطها فى الوسط المادى الذى يحيط بى (١) .

وإذا كان ميرلوبونتى قد انفاض فى الحديث عن الجسم كموضوع فى علاقته بالفسيولوجيا الميكانيكية ، فانه قد اقتصد فى الحديث عن الخبرة بالجسم فى علم النفس التقليدى . فهو يرى غرابة وضعى كائنسان يملك جسما : فهىما استطيع ملاحظة الأشياء الخارجية بواسطة جسمى هذا واتعامل معها وافحصها واتور حولها ، فان الوضع يختلف بالنسبة للجسم ، فاما لا لاحظله فى ذاته لآتى كى افعل ذلك احتاج الى جسم ثان يكون هو نفسه غير قابل للملاحظة . وعندما اقول انى ادرك دائما جسمى فينبغى الا نفهم هذه العبارات بمعنى احصائى مجرد وانما ينبغى ان يوجد شيء فى تقديم الجسم يجعل من الغياب أو التغيير

أمر غير وارد نطلقا ، ما هو إذن هذا الشيء ؟ أتى إذا نظرت إلى راسي فأتى لجد أيتها لا تقع في مجال بصرى سوى من خلال طرف أفعى أو استدارة عينى . ويمكن أن أرى عينائى فى برآة ذات أسطح ثلاث . ولكنها تكون حينئذ عيني شخص ملاحظ ، واستطيع بالكاد بفجأة نظرتى الحية عنما تعكس مرآة فى الطريق صورتى فجأة . ولا يكف جسمى الذى تعكسه المرآة عن متابعة مقاصدى كظليها ، وإذا كانت الملاحظة تقوم على تغيير وجهة النظر بالحفاظ على الموضوع ثابتا فاته مرجعان ما يفلت من الملاحظة ويصبح صورة من جسمى . أن جسمى المرئى هو موضوع فى الأجزاء البعيدة عن راسى وكلما اقتربنا من العينين فاته انفصل عن الأشياء وبشكل فى وسطها شبه فراغ لا تستطيع العينان الوصول إليه ، وعندما نحاول ملء الفراغ بالرجوع إلى الصورة فى المرآة فاتها ترسلنى بدورها إلى أصل للجسم غير موجود بين الأشياء . ولكنه بالنسبة لى يوجد وراء كل رؤيتهم (١) .

أن جسمى ليس أحد الموضوعات الخارجية الذى يقدم فحسب خاصية التواجد هناك . فإذا كان دائما فهو دوام مطلق يصلح كخلفية لدوام الأشياء ألا أن دوام الجسم ليس حالة خاصة لدوام الأشياء الخارجية فى العالم ، ولا تفهم الثانية إلا عن طريق الأولى ، كما أن منظور جسمى لا يعتبر حالة خاصة ضمن الأشياء ، إلا أن منظور الأشياء لا يفهم إلا بواسطة مقاومة جسمى لكل تغيير فى المنظور . وهكذا نجه أن علم النفس التقليدى لو كان قد قام بتحليل دوام الجسم لكن انتهى إلى أن الجسم لم يعد موضوعا فى العالم وإنما هو وسيلة لاتصالنا بهذا العالم ، وإن العالم ليس مجموعة محددة من الموضوعات وإنما هو أفق مستمر لضربتنا ، موجود باستمرار قبل أى شك . جازم (٢) .

(1) Ibid p. 107 - 108.

(2) Ibid p 108 — 100.

٣ - مكانية الجسم وحركته :

تناول ميرلوبونتي بالتحليل مكانية الجسم أو تعززه في المكان ، وبحاول تبسيطها عن طريق ملاحظة الجسم نفسه . ويقول في هذا الصدد : « اذا كان فراغى موضوعا على المنقضة فتلى لن افكر ابدا في القول بأنه يوجد بجانب منقضة السجلات مثلما تقع منقضة المسجلات بجانب جهاز التليفزيون . فمحيط جسمي يمثل حدا لا تستطيع علاقات المكان المعانية اجتيازه ، ذلك ان اجزائه ترجع الى بعضها البعض بطريقة مختلفة ، هي لا توجد بجانب بعضها البعض وانما تحيط ببعضها البعض . ان جسمي بأكمله لا يشكل ، بالنسبة لي ، جميع لأعضاء مترابطة في المكان ، بل اتنا احتفظ به في شكل ملكية غير مجزأة ، وأعلم كل غطينو من أعضائه بواسطة صورة جسمية *schéma corporel* يقع بداخلها كل الأعضاء (١) . »

وهكذا يرفض ميرلوبونتي المواجهة بين جسم فيزيقي وعقل خالص غير فيزيقي . فله يؤسس مشكلة الجسم على مستوى أكثر بداهة (بالمعنى المنطقي أو بالمعنى الفنونولوجي) للوجود في العالم ، يقوم على اعتبار الجسم المعيش تعبيراً مقصوداً له . فيوجد مثلاً نوع من المنقضة المستترة يعبر عنها جسمي كادراك الذات ، ولا يمكن من المنقضة المستترة يعبر عنها جسمي كادراك الذات ، ولا يمكن فهمها باعتبارها عملاً خاصاً بالعقل ، وانما هي شيء غير جسمي يتخذ جسمي موضوعاً له . ففي وضعية الجسم كما يوجد آزاء خبرتنا الساذجة اضطررنا الى الاعتراف بوجود جسم صورة أو صورة جسمية تتغلغل في مستوى أسمى من مستوى تفكيرنا الواحي .

ويرى ميرلوبونتي اننا اذا كنا قد شعرنا بالحاجة الى استخدام مفهوم جديد هو الصورة الجسمية فذلك للتعبير على أن الوحدة الكائنية والزمانية ، الوحدة بين الخواص أو الوحدة الحسية الحركية للجسم

(1) Ibid p. 114.

لا تقتصر على المضامين التي ترتبط بفاعلية وطواعية خلال خبرتنا ، وإنما تسبقها بشكل ما وتجعل ارتباطها هذا ممكنا . اننا نعهه هكذا نحو تعريف آخر للصورة الجسمية حيث ان توجد كمجرد نتيجة للارتباطات القائمة من خلال الخبرة وإنما تصبح وعيا شاملا بموقفى فى العالم الحسى لو تصبح « شكلا » بالمعنى الموجود فى علم النفس للجشتالطى (١) .

فإذا استطاع جسمى أن يكون شكلا وإذا أمكن أن يوجد امام اشكال متميزة على خلفيات حيادية ، فان ذلك يحدث باعتبار الجسم مستقطبا بواسطة واجباته ، وهو يوجد متجها اليها ، وهو ينطوى على ذاته ليصل الى هدفه ، فنكون هكذا الصورة الجسمية هى طريقة التفكير عن وجود جسمى فى العالم . وهكذا يؤكد ميرلوبونتى على اننا يمكننا فهم المضمون الوهمى الذى سبق وان افضنا فى الحديث عنه والذى يعتبر شكلا من اشكال الصورة الجسمية ، يمكن فهمه عن طريق الحركة الغالبة للوجود فى العالم (١) .

ويعتبر الجسم ازاء تجيزه فى المكان الجسد الثالث الضبى للبنية باعتبارها شكلا وخلفية ، وكل شكل يرتسم بشكل معين على الأفق المزدوج للمكان الجسمى . ولا يمكن ، فى رأى ميرلوبونتى ، أن نعتبر كل تحليل للمكان الجسمانى الذى يقتصر على الأشكال والنقاط شيئا مجردا ، ذلك ان الأشكال والنقاط لا يمكن ادراكها ، كما يتعذر وجود آفاق لها . ويصبح هكذا لما لنا حل وحيد هو اعترافنا بأن مكثية الجسم او تجيزه فى المكان ليس له معنى خاص ومتميز فى استقلال عن المكثية الموضوعية . ويؤدى هذا الى اختفاء المضمون كظاهرة وبالتالي مشكلة ارتباطه بالشكل . الا أن ميرلوبونتى يطرح التساؤل الخطير : هل بوسمنا الادعاء باننا لا نجد أى معنى متميز لكلمات مثل : « فوق » sur ، وتحت sous ، ويحتاج à côté ، أو أى معنى لا يمسد المكان الموجه espace orienté . وحتى لو استطاع التحليل أن يكتف فى

(1) Ibid p. 116 .

(2) Ibid p. 117 .

كافة هذه العلاقات عن العلاقة العلية لما يعتبر خارجيا *extérieurement* فان اليقين بالعلاقات للكافية (إلى فوق وتحت ، يمين ويسار) يستلزم من ان نعلمها كاشياء مجردة من المعنى ويدعوننا الى البحث عن المعنى الضمني للخبرات تحت المعنى الظاهر للتمريفات (١) . . وهكذا يعود ميرلوبونتي ليؤكد مرة ثالثة على أهمية الخبرة ومعناها .

ويرى ميرلوبونتي انه من الممكن تفسير امتياز الحركات المحسوسة على الحركات المجردة لدى بعض المرضى بموجب طبقة الجسم المعتادة وحركة الوجود في العالم . وقد كشف عن هذا الامتياز الدراسات الفصل التي قام بها كل من جلب *Gelb* وجولدشتاين *Goldstein* على حالة مرضية معينة هي حالة المريض شنيدر *Schneider* وهذه الدراسات هي التي افاد منها ميرلوبونتي في شرحه وتحليله للعلاقات الابدسية بين الجسم والكان . فهذه الدراسات قد كشفت عن ان ثمة انفصالا لدى المريض بين فعل الاشارة وفعل الامساك . ومعنى هذا كما يقول ميرلوبونتي هو « ان المريض لديه وعى بالمكان الجسماني كخلاف لفعله المعتاد ولكن ليس كوسط موضوعي » (٢) ، اي ان جسمه حينئذ تختص تصرفه كوسيلة للدخول في محيط مألوف ولكن ليس كوسيلة لتعبير عن فكرة مكتوبة بجمالية حسنة . فالحرية المحسوسة تكون ناجمة لديه ، لان الامر عندئذ لا يكون متعلقا بالجسم كوضوع ، وانما بالجسم كعنصر في نظام الذات وعالمها (٣) .

ان الوعي هو وعد بشيء ما حسب فكرة القصد الهومرية . ومن هنا فان سبب الحركة عند السوى هو الموضوع القصدى وليس المنبه

(1) Ibid p. 118.

(2) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* p. 121

الشاروني ، مرجع سابق ص ١٠٩

(٣) الشاروني ، مرجع سابق ص ١٠٩

الفسولوجى ، وما يفتل عند المرىض هو ووجوده كوغى يقصد موضوعا .
واذا كانت الحركات المصومة تبقى لده رغم المعز الفسولوجى فذلك
لانها حركات انعكاسية بالمعنى التقليدى اى انها حركات فى ذاتها ، تتابع
موضوعيا فى الجسم ولكنها لا تعرف ذاتها ولا تخص ذاتا حقيقية مفتحة
على العالم . وكما تقصر الفسولوجيا الآلية فى تفسير الفارق بين الحركة
المصومة والحركة المجردة كذلك تقتصر السيكولوجيا العقلية وفوتها
فهم الاضطراب الاصلى . أن الفسولوجيا لا يمكنها أن توضح أن المرض
يخص الوعى برمته من حيث هو وعى بالعالم ، والسيكولوجيا لا يمكنها
أن توضح أن المرض يلحق كل مرة بالوعى من أحد الجوانب . والفارق
الهام هنا بين التفسير السيكولوجى والتفسير الوجودى هو أن الأول
يقم بين الظواهر الرضية « اشتراكا فى المعنى » بينما التفسير الوجودى
يقم بينها « اشتراكا فى الوجود » ، والواقع أن جلب وجولشتين قد
اتجها أحسنا كما يقول ميرلوبونتى الى تجاوز التفسير الفسولوجى
والتفسير السيكولوجى ، أى ما هو لذاته وما هو فى ذاته ، وهو المصد
الذى يطلق عليه ميرلوبونتى « الوجود » (٢) .

أن تحليل المكانية الجسمية ادى بنا فيما برى ميرلوبونتى الى نتائج
يمكن تسميها . فافتنا نلاحظ للمرة الأولى فيها يختص بالجسم أن ما يضنى
على كافة الأشياء المدركة هو : أن ادراك المكان وادراك الشيء لا يشكلان
مشكلة متبيزة عن مكانية الشيء ووجوده كشيء . وقد سبق أن اخبرنا
بذلك التقليد الديكارتى والكاتطى ، فقد جعل من تحديدات مكانية ماهية
الموضوع ، وأوضح فدخل الوجود للحدى والتشتت المكائى المعنى الوحيد
للوجود فى ذاته . ألا انهلقى الضوء على ادراك الموضوع من خلال
ادراك المكان ، بينما تعلمنا الخبرة بالجسم أن نجعل المكان متصلا مع
الوجود . فالخبرة تبين وجود مكانية أولية خلف المكان الموضوعى حيث
ياخذ الجسم أخيرا مكانه بداخلة وهو غطاء له ويختلط مع وجوده كجسم .

فإن ملكية الإنسان للجسم معناه أن يكون مرتبطاً بعالم معين . ومكانية الجسم هي بسط وجوده كجسم والطريقة التي يحقق بها ذاته باعتباره جسماً (١) .

ويرسم ميرلوبونتي تصوره للجسم فيقول : « بينما تقوم الأشياء الخارجية أمامي ولاحظ التغييرات التي تطرأ عليها إلا أنني لا أقف أزاء جسمي مثلما أقف أزاء الأشياء » ، فأننا أوجد بداخل جسمي أو بالأحرى أنا عين جسمي . فالجسم إذا استمرضنا عبارة لينز هو « القانون الفعال » لحبولاته . فإذا تحدثنا عن تأويل ونحن بصدد إدراك الجسم فعملنا أن نقول أن الجسم يؤول ذاته . « فالمعطيات البصرية » لا تظهر إلا من خلال معناها اللمسي *tactile* ، والمعطيات اللمسية لا تظهر إلا من خلال معناها البصري ، وكل حركة مجدية لا تظهر إلا على خلفية لوضع كلسي ، وكل حدث جسمي لا يظهر سوى على خلفية ذات معنى . إن ما يربط بين « لمسيات يدي اللمسية » والإدراكات البصرية لنفسى اليد كما يربط بينها وبين إدراكات المناطق الأخرى من الجسم ، هو أسلوب معين من حركات يدي ، يستدعي أسلوب معين من حركات أصابعي ، ويساعد من جهة أخرى في إعطاء جسمي هيئة معينة . فالجسم لا يقارن بالشيء الفيزيقي لو ألدني وإنما تتم مقارنته بالعمل الفني : « ففي لوحة أو في مقطوعة موسيقية لا تنتقل الفكرة إلا من خلال انتشار الألوان والاشغال » (١) .

إن ميرلوبونتي يرى أن صورة الجسم تفصح عن جسم ظاهرائي *phénoménal* يتيح لنا أن نعرف مثلاً أين كانت قرصبة البعوضة بدون البحث في المكان الموضوعي ، أو أين تقع أجزاء جسمي التي لا أستطيع أن أعمل اليها بنظري . وعندما نأخذ شمسيتاً في يدينا فأننا ننظر اليه وليس إلى يدينا لأن ائتلاف جسمنا ليس موضوعاً للبحث الواعي ولكنه مدرك

(1) Merleau - Ponty *Phénoménologie de la perception* Op. Cit. p. 173 - 74

(2) Ibid. p. 175 - 176 .

قبل الفكر فى ضوء القيمة الوظيفية لأجزائه المختلفة ، وفى ضوء المشروع المعين الذى نحن بصددده . ويفهم الجسم الظاهراتى على أنه « وحده معبرة » أو « نظام متملن » لا يمكن بمقارنته بموضوع فيزيائى وإنما يمكن فقط بمقارنته بموضوع فنى . أنه قاعدة القصيدة بحيث إذا قذف بنفسه فى العالم فاقلة يجعل من العالم حلبة مقاصده . ويستطيع الجسم أن يمسد قبضته على العالم من خلال أدوات أو آلات . فعصا الرجل الكفيف على مسيل المثال ليست موضوعا خارجيا بالنسبة له وإنما هي امتداد لجسمه . فبواسطتها يستطيع الاحساس ، وبمثل مفاتيح الآلة الكفية أو آلات التحكم فى السيارة فهى متضمنة بداخل جسم السائق أو الكاتب الخبير على الآلة الكتابة (١) .

أن الوحدة والتعاون ، فيها يرى ميرلوبونتى ، ليس بأشياء محتاجة إلى إنجاز مستمر ولكنها ثنيل نحو الترسيب بحيث تصبح المهارات والعادات المكتسبة بواسطة جسمى أثناء حركته وأستخدامه للآلات متواجدة بصفة مستمرة بالنسبة لى استخدام فى المستقبل . ويعبر تكوين كل من العادات والمهارات عن « قدرة على توسيع وجودنا فى العالم أو تغيير لوجودنا عن طريق حيازة آلات جديدة » (٢) . ويصلح هذا الترسيب أو اكتساب هذا السلوك ، الذى يعمل بعد ذلك بشكل شبه آلى ، يصلح كأساس لوجودى فى العالم ويحرر طبقاتى واهتماماتى بمتيجا إلى إطلاق طرق جديدة للفعل والريط . ويحدد الجدول القائم بين الترسيب والابتكار طريقة وجود جسمى فى العالم .

(٤) الجسم باعتباره موجودا جنسيا :

تتادل ميرلوبونتى الجسم باعتباره موجودا جنسيا مؤكدا أننا لا نستطيع أن نلقى الضوء على وجودنا دون أن نلقى الضوء على قطع

(1) Spurling, Op. Cit p 22

(2) Merleau - Ponty . Phénomenology of perception P. 143

(3) Quoted in Spurling . Op. Cit- p 23

من خبرتنا ليس له معنى لو واقعية سرى بالنسبة لنا كبشر ، ذلك هو
وسطنا الوجداني أو العاطفي *le milieu affectif* فعلىنا
أن نبحث في وجود الشيء أو الفرد بازمانا من خلال الرغبة أو الحب
وسوف نفهم عندئذ كيف توجد الأشياء والكائنات بشكل عام .

وعادة ما ننظر الى الوجدان أو العاطفة كتجميع لحالات وجدانية
من لذات وآلام متغلقة على نفسها لا تفهم ولا يمكن تفسيرها سوى عن
طريق كيانتها الجسمي . وإذا اعترفنا أن هذا الكيان بالنسبة للإنسان
يخضله الذكاء « فالتنا نقصد أن نقول - في رأي ميرلوبونتي - أن الصور
البسيطة يمكن أن تحرك اللذرات الطبيعية للذة والآلم حسب قانون تداعي
الأفكار *associations des idées* أو قانون الاستجابة المشروطة
réflexes conditionnés ، وأن هذه اللغزات تتسبب للذة
والآلم الى ظروف غير مبالاة ، وهكذا تتكون من خلال التحويلات قيم ثانوية
لا تربطها أي صلة ظاهرة بلذاتنا والآلما الطبيعية (١) .

ولا يبحث المريض عن الفعل الجنسي (المريض هو شنايدر الذي
سبق أن تحدث عنه ميرلوبونتي في صدد تحليله للكائية الجسم) ،
فرويته لصور خلية أو استماعه لأحدث تدور حول موضوعات جنسية
أو رؤيته لجسم معين لا يثير لديه أي رغبة فبنية الإدراك الحسي
أو الخبرة الجنسية قد تأثرت لديه . لما لدى الشخص الموى فالجسم
لا يتم ادراكه كمجرد موضوع ، بل أن هذا الإدراك الموضوعي يمكنه
ادراك آخر أكثر سرية ، أن الإدراك الحسي للمريض يفقد بنيته الجنسية
سواء بالنسبة للمكان أو بالنسبة للزمن (٢) .

والنا فيما يرى ميرلوبونتي نعيد كشف الحياة الجنسية . كقصيدة
مبتكرة ، وكذلك الجنود الحيوية للإدراك الحسي للحركة والصورة ، وذلك

(1) Merleau - Ponty *Phénoménologie de la perception* Op. Cit
p 180

(2) Ibid p 181 - 182

عن طريق جعل كافة هذه العمليات قائمة في شكل « قوس قصدي »
 un arc intentionnel ينحني لدى المريض ، ويمطى لدى المستوى
 ما يناسب الخبرة من مستوى للحيوية والخصوبة . ان النزعة الجنسية
 ليست دورة مستقلة ، فهي ترتبط بكل موجود لديه معرفة وحركة ، ولهذه
 القطاعات الثلاث للسلوك نفس البنية النمطية فهي في علاقات تعبير
 متبادلة . وهنا نجد انفسنا ازاء اكثر مكاسب التحليل النفسي استمرارية .
 ومهما كانت تصريحات فرويد ، في رأى ميرلوبونتي ، فان البحث في
 التحليل النفسي لا ينتهي في واقع الامر بتفسير الانسان بالرجوع الى
 بنيته التحتية الجنسية وانما ينتهي بالمطور داخل النزعة الجنسية على
 علاقات ومواقف كان يعتقد في الماضي انها علاقات ومواقف خاصة بالوعي .
 ولا يكن معنى التحليل النفسي في جعل النفس بيولوجيا بقسم
 ما يمكن في الكشف داخل وظائف كنا نعتقد انها « جسمية خالصة » عن
 حركة جدلية ، كما يكن في اعادة دمج النزعة الجنسية مع الوجود
 الانساني . ونخطأ اذ نعتقد ان فرويد ذاته يستبعد في تحليله النفسي وحده
 الدوافع النفسية ويعارض المنهج الفثومولوجي . بل على العكس فان
 التحليل النفسي مساهم دون أن يدري - في تطوير ما قاله فرويد وهو ان
 كل فعل انساني له معنى (١) . وان علينا ان نسعى لفهم الحدث بدلا
 من ان ننسبه الى شروط آلية .

ان التحليل النفسي يمثل في رأى ميرلوبونتي ، حركة مزدوجة
 للفكر . فمن ناحية يؤكد على البنية التحتية الجنسية للحياة ومن ناحية
 اخرى « يضحك » فكرة النزعة الجنسية الى درجة جعلها تستوعب الوجود
 بأكمله . الا ان التلاخ تظل لهذا السبب غامضة . فعندنا نقوم بتصميم
 فكرة النزعة الجنسية ونجعل منها طريقة للوجود في المسالم الفيزيقي
 والانسائي المتبادل interhumain يثور التساؤل : هل نريد ان نقول

(1) Freud . Introduction à la psychanalyse, Paris : Payot
 1922 p. 45 cité par Merleau - Ponty Ibid . p. 184.

أن التحليل الأخير يكشف أن الوجود كله له معنى جنسياً لم أن لكل ظاهرة جنسية معنى، وجودى ؟ وفى ضوء الغرض الأول الأول يتحول الوجود إلى تجريد *abstraction* ويكون هذا اسماً آخر للإشارة إلى الحياة الجنسية . ولكن ليساً كان من غير الممكن استبعاد الحياة الجنسية ، كما أنها لم تعد وظيفة منفصلة ، ومعرفة بواسطة سببية ترتبطة بجهاز عضوى معين ، فإنه لن يوجد أى معنى للقول بأن الوجود يفهم عن طريق الحياة الجنسية . وستكون هذه القضية تحصيل حاصل . فهل يتعين علينا إذن القول على العكس مما سبق أن الظاهرة الجنسية ليست سوى تعبير عن طريقتنا العانية لمرض وسطنا الخاص ، ألا أن الحياة الجنسية ليست انعكاساً بسيطاً للوجود : فإن أى حياة فعالة من الناحية السياسية والايولوجية ، على سبيل المثال ، قد تصاحبها نزعة جنسية مغطاة . وقد تملك الحياة الجنسية على العكس ، كما هو الحال لدى كازانوفا ، نوعاً من الكمال الفنى قد لا يتجلبوب مع الحبس المرتبط بالوجود فى العالم . وحتى لو كان التيار العام للحياة يجتاز الجهاز الجنسى فإن هذا الأخير يستطيع أن يأخذ، لصالحه (١) .

ويرى ميرلوبونتي أن الجسم وحده أو الوجود وحده لا يستطيعان التعبير عن أصالة الإنسان ما دام كل منهما يفترض الآخر ، والجسم هو الوجود مجيداً أو معباً والوجود هو تجسد دائم . وعلينا بشكل خاص ألا نفهم قولنا بأن النزعة الجنسية لها معنى وجودى أو أنها تعبر عن الوجود على أنه يعنى أن الجانب الجنسى فى التحليل الأخير ليس سوى أحد أشكال الجانب الوجودى أو أحد أعراضه . فنفس السبب الذى يحول دون « رد » الوجود إلى الجسم أو إلى النزعة الجنسية هو نفسه الذى يحول دون « رد » النزعة الجنسية إلى الوجود . فالوجود ليس نظاماً من الوقائع (؛ مثل الوقائع النفسية) نستطيع ردها إلى وقائع أخرى أو نرد

(1) Merleau - Ponty . *Phénoménologie de la perception* Op. Cit. p. 185. .

وقائع أخرى إليها ، بل انه الوسط المبهم الذي يلتقيان او نقطة اختلاط حدود كل منهما . او قد نقول ايضا ان الوجود هو نميج مشترك بينهما . اننا لسنا بصدد جعل الوجود الانساني « يمشى على رأسه » ، وعنايا ان نمتزف بما لا يدع مجالا للشك بان للحياة ولذة الحب بشكل علم معنى ميتافيزيقيا أى لا يمكن فهمها لو علمنا الانسان كالة تحكمها قوانين قوانين طبيعية او على انه « شبكة من الغرائز » بل هي تشبه شخص الانسان كوعى وكحرية (١) .

ويقودنا البحث فى الانسان باعتباره وجودا جنسيا الى الآخر (**) والى الجدل . فلانسان عادة لا يكشف عن جسده ، واذا فعل فيكون احيانا فى خوف واحيانا بهدف الاغواء . وانه ليبدو له ان النظرة التى تجتاز جسده تسرقه ، او على العكس ان عرضه لجسده سوف يسلبه الآخر دون دفاع ، ويتحول هكذا الآخر الى المبهومية . ان الحياء *la pudeur* وعدم الحياء *l'impudeur* يأخذا بكاتهما فى جدل بين الذات والآخر ، هو جدل السيد والميد : فما دمت املك جسما فيمكن ان اتحول الى موضوع تحت نظر الآخر فلا ينظر الى كائنسان ، او العكس قد اصبحت سيده وانظر اليه بدورى . الا ان هذه السيادة ليست سوى طريق مسدود ما دام الآخر فى اللحظة التى يعترف فيها بقيمتي بواسطة الرغبة الموجودة لديه لم يعد الشخص الذى كنت اود ان يعرفنى وانما اصبحت كائنا خاضعا للأغراء مطلوب الحرية ، وبهذه الصفة لم يعد له وجود بالنسبة لى . القول بان لدى جسا هو طريقه كى اقول انه من الممكن ان ينظر الى ك موضوع وانى اسمى كى يرانى الآخر كذات ، وان الآخر يمكن ان يكون سيدى او عبدى بحيث يعبر الحياء وعدم الحياء عن جدل تعدد الوعى ، وان الوعى له معنى ميتافيزيقيا . . . ان معاملة الزعة

(1) Ibid p. 194.

(**) خصصنا جزءا كاملا من هذا الفصل لعرض الآخر كما براد ميرلويونتى .

الجنسية كجدل لا معنى ارجاعها الى عملية من عمليات المعرفة لو ارجاع تاريخ الانسان الى تاريخ وعيه . فالجدل ليس علاقة بين افكار متعارضة ومتراصة : انه توثر الوجود في اتجاهه نحو وجود آخر يفيقه ولكنه لا يوجد بخون تدعيمه(١) ..

ويبدو هنا تأثير هيجل على ميرلوبونتي فقد اعتبر هيجل وجود الآخر ضروريا بالنسبة الى وعي بصفته لاحراكا لذاتي وليس بالنسبة للعالم ، ولقد قال بالمواجهة بين الانا والآخر ، وتنجلي هذه المواجهة في صورة صراع انا اهداف ان احقق ذاتي كوجود يمشي لذاته ، وهذا الصراع صورة للعلاقة بيني وبين الآخر . وقد اتخذ ميرلوبونتي الجدل الهيجلي اساسا ينظر من خلاله الى الفزعة الجنسية كما تتبدى في العلاقة بين طرفين .

ونذكرنا النظرة المتبادلة بين الذات والآخر لدى ميرلوبونتي بموقف الذات والآخر لدى سارتر حيث يحل كل واحد ان يحيل الآخر الى موضوع . فانا في مواجهة الآخر اتحول الى موجود لا اعرفه في مكان لا اعلمه في دنيا لا اعرفها ، ولشعر ان ذاتيتي قد تبعثرت تحت نظر الآخر وهذا ما لم لكن سوف اشعر به لو كنت انا الذات وهو الموضوع . وعلى هذا الاساس يحاول كل منا ان يحيل الآخر الى موضوع . ولما كان من المستحيل ان يصبح كل منا موضوعا للآخر في نفس الوقت فانا نجد اننا ننقل من حالة الى اخرى ويتضح هذا في حالات شعورية كالخوف والخل والاعتزاز بالنفس وغيرها ، فاحيانا نتجاوز الآخرين واحيانا يتجاوزنا الآخرون . ويقوم ادراك كل منا لجسم الآخر على هذه المواجهة التي تتشابه الى حد كبير مع آراء ميرلوبونتي حول هذا الموضوع .

(1) Ibid p. 194 - 195.

(٥) الجسم واللغة :

لم يغفل ميرلوبونتي في دراسته للجسم الانساني عن الجانب الحضارى والفكرى فتناول الجسم باعتباره تعبيراً او أداة للكلام . وذهب الى اننا وجدنا ان الجسم يملك وحدة متميزة عن وحدة الموضوع الطبى ، كما كشفنا ان الجسم يملك بداخله ، حتى داخل وظيفته الجنسية ، قصيدة وقدره على المعنى ، ومن هنا فان سنعينا لوصف ظاهرة اللغة او الكلام وفعل المعنى يتيح لنا ان نتجاوز بشكل قاطع الثنائية التقليدية بين ذات وموضوع (١) .

واذا كان الكلام فيها يرى ميرلوبونتي يفترض الفكر ويعنى فى البداية الانضمام الى الموضوع بقصد التعرف عليه او بقصد تصويره ، فالتا لا نفهم لما ينزع الفكر نحو التعبير ، او لما تبدو لنا اكثر الموضوعات اللغة غير محددة ما معنا لم نعلم على اسمها ، او لماذا تقع الذات المفكرة نفسها فى نوع من الجهل بافكارها ما دامت لم تقم بصياغتها لنفسها او لم نقلها او تكتبها ، وذلك يشبه تماما ما يفعله كثير من الكتاب علقنا يداون كتابا دون ان يعرفوا بالتمهيد ما سوف يضمونه بداخله . ان الفكرة التى تكفى بالوجود لذاتها خارج مضامينات الكلمة والاتصال تسقط فى اللوعى فى اللحظة التى تظهر فيها ، مما يعنى انها لا توجد حتى بالنسبة لذاتها . ان التفكير خبرة بمعنى اننا نتناول فكرنا بواسطة الكلمة الداخلية او الخارجية والفكر ينمو فى اللحظة ولكن يبقى علينا ان نحوزه ، وهو ان يصبح فى حوزتنا الا بواسطة التعبير ... وكما سبق ان قيل من قبل (٢) ، فان الطفل لا يعرف الشيء لو الموضوع الا اذا نطقنا اسمه ، فالاسم هو ماهية الشيء ويسكن فيه مثلما يفعل اللون او الشكل . وبالنسبة للتفكير السنايق على العلم فان ذكر الشيء يعنى ان تواجهه او نمعله : فكان للاعتقاد بان الله يخلق الموضوعات عن طريق ذكر اسمائها ، ويؤثر السحر عليها بواسطة

(1) Ibid p. 203.

(2) Piaget, Le développement du monde chez l'enfant, Paris, Alcan, 1926 , p. 60 et suivantes, cité Merleau - Ponty, Ibid p. 207

الحديث عنها . . . ولو قلنا ان الطفل يتعلم معرفة الأشياء بواسطة سميات اللغة وكانت الأشياء في البداية وجود لغوي ثم تحقق وجودها الطبيعي في مرحلة تالية ، وكان الوجود الفعال لمجتمع لغوي يضع في اعتباره المتقدرات الطفولية ، فإن هذا التفسير يترك المشكلة دون حل ، لأن الطفل إذا كان يستطيع التعرف على نفسه باعتباره عضوا في مجتمع لغوي قبل أن يتعرف على نفسه باعتباره فكرا ينتمي الى طبيعة ما فإن هذا يحدث بشرط أن يكون بمقدور الذات أن تجهل نفسها فككر شامل وتدرك نفسها ككلام ، ويشترط أن تقوم الكلمة ، بعيدا عن كونها مجرد علامة على الأشياء والمعاني ، بسكنى الأشياء وقيادة المعاني . وهكذا لا يتولى الكلام ترجمة فكر تشكل من قبل لدى المتحدث وإنما يقوم بالكلام (١) .

ان الكلام يمكن وجود الوعي في العالم كما يعكس وجود الآخر . فمن طريقه نستعيد فكر الآخر ، فهو تفكير في الآخر أو هو القدرة على التفكير على نمط فكر الآخر مما يلزم فكرنا الخاص . فيرى ميرلوبونتي أنني إذا كنت موجودا في بلد أجنبي فانا أبدا في فهم معنى الكلمات عن طريق أمليتها في سياق حركة ما ، وعن طريق المشاركة في الحياة العامة . وبالمثل إذا كنا بصدد نص فلسفي ، فعلى الرغم من عدم فهمي له إلا أنني أجد أنه يكشف عن « أسلوب » معين - سواء كان أسلوب سبينوزي أو نقدي أو فنومولوجي - وهو ما يشكل أول نسج لمعناه . واني لأبدأ في فهم فلسفة ما عن طريق الدخول في طريقة وجود الفكر من خلال استعادة أسلوب وتعبير الفيلسوف ، وإذا لم تكن المقطوعة الموسيقية أو اللوحة الزينية مفهومة في البداية فاتها تنتهي بأن تخلق بنفسها جمهورها ، وذلك إذا كانت تعبر بالفعل عن شيء ما ، أي عن طريق إفرازها هي ذاتها لمعناها . لها في حالة النثر أو الشعر فإن سلطة الكلام تظهر بشكل أقل ، ذلك أننا نتوهم بأننا نملك بداخلنا مع المعنى العمام للكلمات ما نحتاجه

(1) Merleau - Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Op. Cit., p. 297.

كبي نفهم أى نص نكون بلزاه • ولكن فى واقع الأمر لا يقوم أى عمل أدبى بشكل كامل على المعنى العلام للكتابات • ذلك أنه يوجد سواء لدى من يسمح أو يقرأ ، سواء لدى من يتحدث أو يكتب فكر بداخل الكلام *une pensée dans la parole* يشك الاتجاه العقلى فى وجوده (١) •

لقد عمل ميرلوبونتى على الكشف على الإنسان العقلى المشترك القائم وراء اللغة ، وذلك حين ذهب الى أن الاصطلاحات هى نمط من العلاقات المتأخرة بين الناس ، بمعنى أنها تفترض تواصلًا سابقًا ، وأنه ينبغي إعادة اللغة الى هذا التيار التواصلى السابق • وتعندة تعود بنا اللغة الى العالم الطبقي للإنسان ، وهو عالم واحد مشترك ، لأن محاولات الإنسان المستمرة للتعبير تضع الإنسان لتوحدة تاريخية أو لتاريخ حضارى واحد • وليست أساليب التعبير المختلفة ، ولين كذلك ما تتسم به لغة أو أخرى من سيطرة الحروف المحركة أو السلطنة عليها سوى أساليب الجسم البشرى التى يتخذها للاحتفال بالعلم والاضطراب فيه • لأن الجسم هو أدواتنا للاضطراب فى العالم والامتزاج به (٢) •

ويذهب البعض الى القول بأن فنولوجيا الجسم والادراك المسمى الجسمى لدى ميرلوبونتى ما هى سوى فنولوجيا للتعبير أيضًا • ان فنولوجيا اللغة أو فلسفة اللغة « المتحدثة » هى الطريق لبلوغ أساس الأشياء ، والبحث فيها وراء اللغة يفصح عن لنية المعنى الكامنة المسابقة على موضوعية التفكير • وهكذا ننساق تحت تأثير اللغات القائبة وقواعدنا فى اتجاه منابعها فى الجسم التعبيري • ويكشف ميرلوبونتى من خلال الدراسات الموجودة فى كتابه « علامات » التى تدور حول الفيزياء والرسم والأدب ، والتحليل النفسى والتاريخ ان هذا العالم الذى يبحث عنه ما هو الا عالمنا الحالى (٣) •

(1): Ibid, p. 209,

(٢): الشارونى مرجع سابق ص ١٤١ •

(3) Richard C. Mc . Cleary . Introduction to signs by M. Merleau - ponty translated by Richard C. MC. Cleary North West-
ern University Press 1964, p. XX,

أما عن العلاقة بين علم اللغة وفنولوجيا اللغة فهي علاقة متوازنة وقائمة على العلاقة بين الموضوعية المنطقية والذاتية الجسبية المتبادلة ، فالعلم الموضوعي للغة يتجه ناحية ماضى اللغة المستقر من قبل ، وإلى العانى التي سبق اكتسابها . وتعمل فنولوجيا اللغة على كشف النقاب عن مجال وجود الذات المتحدثة وكل ما تقوم به الذات المتحدثة من حركات لغوية ، بقصد كشف البنية المعنى الكائنة الخاصة بالخبرة والتعبير عنها في وضوح . ومثلما نجد تعبيرا إبداعيا لدى الرسام الذي يدرك بواسطة جسمه العالم ويمبر عنه بواسطة حركات تؤديها يده ، كذلك نجد أن الإحساس الرئيسي للغة الحديث والاتصال يمكن في نظام الجسم السابق على الموضوعية . فكل كلمة منطوقة تبدو لي كعلامة مرئية للمقصد اللامرئي المليء بالمعنى الذي يشكلها ، وثنا لفهمها واستجيب لها من خلال مقاصد المليئة بالمعنى . وبالرغم من أن النظرة الإبداعية والتعبير الإبداعى قد يلفغان الكمال في التصوير إلا أن كل تعبیر حى فيها يرى ميروبولونتي هو « بولاد مستبر » بمعنى أن الشخص يولد عندها يصبح ما هو مرئى بالنسبة لاعمق الجسم الاقوى مرئيا امام ذاته وإمام الآخرين في فعل واحد (١) .

ولا تنشأ الأشكال الصامة للمعنى من بناءات نظرية ، كما انها غير موجودة في القواميس . فالبشر ذوو اللغات المختلفة يستطيعون التواصل فيها بينهم لأنهم يجدون داخل أنفسهم قدرة متحدثة تجعلهم ينتقلون إلى أسلوب لغة أخرى تتخطى لغتهم الخاصة . وقد نصل من تلك العملية إلى شيء علم تشكل من خلال أسلوبين مختلفين في اتجاه معنى واحد مشترك ، وهم هذا فقط على أساس وجود جسمى مشترك باعتباره يتضمن أبعادا مستقلة لما يعتبر الآن نظاما من التكافؤات ، وجوديا ومعبرا . ولها يصحق على اللغات الأجنبية يصحق على أشكال التعبير الإبداعى التي تعتبر دائما وبالرغم من كل شيء مغاير للغتنا المتشكلة من قبل . فهي لغة الحديث ، وفي التصوير ، وفي الإدراك الحسى يعتبر التعبير

الاتباعى فكرة بداخل فعل : الا انه قادر على التعبير فقط من خلال التاكيد على التعبير الماضى الموجود داخل القوة المحركة الكامنة داخل الجسم وعلى اظهار معانيه المقصودة للضوء . ويرى ميرلوبونتى ان لغة الحديث التى تحاول تحرير المعنى المختلف والمنقيد فى العالم الحالى عليها ان تحضى نفسها كى تتلائم مع عدم وضوح الأهداف ومع المنطق الضمنى الموجود فى العالم ذاته . ويتعاضد لدخل التعبير الابداعى كل من الواقعى والخيالى ، العام والخاص ، وكافة مجالات الوجود ، وذلك بهدف حلول الحقيقة (١) . ويبدو فى وضوح ان لغة الحديث تستند جذورها من قدرة تعبيرية يستطيع من خلالها البشر ان يتواصلوا فيها بينهم فى ظل الحدود الثقافية . ويرى ميرلوبونتى ، كما اشار فى العديد من المقالات المتضمنة فى كتابه « علامات » ان الفنونولوجيا الخاصة باللغة يمكن ان تؤخذ كمودج عام لفنونولوجيا الثقافة .

بعد ان تناول ميرلوبونتى الجسم من مختلف جوانبه التى تعرضنا لها بالتفصيل فانه يحاول ان يلقى عليه نظرية اخيرة ممتدة من التحليل الذى سبق ان قام به . فينتهى ميرلوبونتى اذن الى القول بان خبرة الجسم تكشف لنا نمطا غامضا من الوجود . فاذا كنت تحاول ان افكر فى جسمى كشبكة من العمليات - « رؤية » *Vislon* « حركة » *motricité* ، « نزعة جنسية » *sexualité* - فاننى لاحظ ان هذه الوظائف لا تستطيع ان ترتبط فيما بينها وترتبط بالعالم الخارجى بواسطة روابط سببية ، والجسم اذن ليس بموضوع . ولنفس السبب فالوعى الذى لدى ليس بفكر ، اى انى لا يستطيع ان يحلله ولعده تركيبه لكى اشكل فكره واضحه ، فوجدته دائما كائنة وغير واضجة . وهو يوجد دائما بخلاف طبيعته ، ويوجد كزرعة جنسية وفى نفس الوقت كحرية ، يوجد متاصل فى الطبيعة فى نفس الوقت الذى يتحول فيه بواسطة الثقافة ، لا ينفلق ابد على ذاته ولا يتجاوزه اى شئ آخر . وسواء كنا بصدد جسم آخر او جسمى اتنا الخاص ، فاننى لا اجد وسيلة اخرى لمعرفة

(1) Ibid p. XXII.

الجسم الانساني سوى ان احياه اى ان اخذ لحسابى الدراما التى تجتازم ولختلط معها ، فاننا عين جسمى ، وهكذا يوجد جسمى باعتباره ذاتا طبيعية وكمنهج مؤقت لوجودى بأكمله . وهكذا تتعارض الخبرة بالجسم مع الحركة للنعكسة التى تشق الموضوع من الذات والذات من الموضوع ولا تعطيان سوى الفكر الذى يدور حول الجسم أو الجسم كفكر ولا يعطينا الخبرة بالجسم أو الجسم كواقع (١) . وتقود دراسة ميلوبونتى المفصلة عن الجسم الى دراسة للعالم ، وهى دراسة ضرورية ومكاملة لدراسة الجسم . وهو ما ستعرض له فى صدد حديثنا عن الادراك الحسى .

ثانيا - الادراك الحسى وارتباطه بالجسم والعالم :

ان دراستنا للادراك الحسى فى ارتباطه بالجسم قد يعتبر تضييفا له ، فالادراك الحسى ولا شك مرتبط كذلك بالعالم وبالكوجيتو وبموضوعات عديدة أخرى ، الا ان علاقته بالجسم بالذات هى علاقة قوية وأساسية ، على ان ننظر الى الجسم فى ضوء المفهوم المتبع الموجود لدى ميلوبونتى والذى كان موضوعنا فيما سبق من هذا الفصل ، لقد قيل ان النظرية الوجودية عن الجسم هى فى الوقت نفسه نظرية فى الادراك الحسى (٢) ، كما قيل ان فنولوجيا الادراك الحسى والوجود والزمان هى فنولوجيا التجسد .. incarnation (٣) وان نظرية الجسم هى نظرية فى الادراك الحسى ، على حد تعبير ميلوبونتى نفسه (٤) . ومن هنا آثرنا تناول الادراك الحسى فى ارتباطه بالجسم وسوف نربطه بالعالم للصلة الوثيقة القائمة بين الموضوعات الثلاث .

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Op. Cit. p. 231.

(٢) (٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٤٥

(3) Spurling op. cit. p. 27.

(4) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit. p. 239.

وتعد مشكلة الإدراك الحسى من أهم مشكلات علم النفس والفلسفة الحديثة كلها، ابتداء من ديكاريت . الا أننا لن نتعرض هنا لتصور السابقين على ميرلوبونتى للإدراك الحسى ويكفى أن نبين كيف اهتم هوسرل بالإدراك الحسى والوصف بل وقد ميز الإدراك الحسى عن بقية أفعال الشعور بميزات خاصة : فهو يقصد موضوعات حاضرة بذاتها للنفس ، أى حاضرة بجسيتها لفعل الشعور ، وهو يدركها فى تعينات ومظاهر مختلفة بصفة مستمرة . ومعنى اختلاف التعينات هو أن ما أدركه فى مجال ضيق من مجالات الإدراك الحسى يحول انتباهى ونظرى الى ما لا أدركه فى هذا المجال الضيق . وبعبارة أخرى أن للإدراك الحسى كما يبين فى ضوء الوصف الفينومولوجى خلاصية معينة هى الاحالة المستمرة أو الرد المستمر : فكل فعل من الأفعال الداخلة فى إدراك موضوع ما إنما يظهر لنا منه منظرا يحيل بنا الى منظر أو مناظر أخرى لا ندركها الآن بالفعل ، سواء كانت لهذا الموضوع لم لغيره . وهذه المناظر الأخرى لها نفس الخاصية ، أى أنها تحيل بالمثل للمنظر الأول أو الى مناظر أخرى جديدة أو قديمة . وهكذا بحيث لا يكبل لنا إدراكا تابعا أبداً فى أى لحظة من لحظات الإدراك الحسى . فنحن دائماً أمام مناظر فعلية تدعونا الى تعديها . ويبقى الإدراك الحسى تسلسلاً ناقصاً يتطلب الاكتمال ولكنه لا يبلغه أبداً . وإننا لنلج لدى هوسرل نوعاً من التصورية التى تجعل موضوع الإدراك متعلقاً بفعل الإدراك . وإذا كانت تصورية هوسرل تتناول الوعى المتجه الذى يظهر ما هو مائل لديه من موضوعات ، ألا أنها مع ذلك - وبمقتضى تعليق النظر فى الوجود الواقعى للأشياء - تفقدنا ثقة العقل فى العالم المدرك . وهذه الثقة الضائعة - ثقة العقل فى العالم - هى ما عملت الفلسفة الوجودية بصفة عامة على استعادته (١) .

وإذا ما تسألنا عن الجديد فى تناول ميرلوبونتى للإدراك الحسى فلنأخذ أن أهم المظاهر تكمن فى الدراسة الواقعية للأشياء المدركة ،

والمرور على كافة مناطق العالم للدرك بشكل يتجاوز الإدراك الحسى للأشياء الحسية المباشرة . وإذا ذكرنا فى البداية بعض الصيغيات التى قدمها لتعريف الإدراك الحسى فقد يلقى هذا بعض الضوء على ما يقصده ميرلوبونتي بالإدراك الحسى . فيقول ميرلوبونتي : « إن ندرك هو أن نرى معنى . مباطنا ينبثق من مجموعة من المعطيات » (١) أو الإدراك « هو التوصل الى معنى مباطن فى شكل مقبول أى حكم » (٢) . ومن منطلق هذه النظرة يظهر الإدراك الحسى باعتباره الفعل الذى تم تصميمه لتتبع المعنى الأولى كما هو موجود فى العالم قبل تأويلنا له : ويمتبر هذا التأكيد على المعنى كما تكتشف وليس كما تضاف بواسطة الفعل جديدا وإن لم تكن جيدة مطلقة .

كما عرف ميرلوبونتي الإدراك الحسى فى عبارات أخرى لا تقل من سابقتها فى الأهمية فيقول : « أنه فعل انساني يقوم فى حركة واحدة باجتياز كافة الشكوك المحتملة بهدف وضع نفسه فى داخل الحقيقة الكاملة » (٣) . كما يقول : « إن ندرك هو أن نلتزم فى ضربة واحدة بمستقبل كامل من الخبرات فى حاضر لا يضمنها ، هو الإيمان بالعالم » (٤) . وهنا يبدو أهم شيء فى الإدراك ، أنه يبدو كعمل وجودى ، فعل لا تشترك فيه . بشكل سلبى فحسب بل نلتزم فيه داخل عالم معطى لنا بشكل جزئى . لكنه فى جانب منه ضابط ، كما أن جانب منه من صنعنا نحن . ما دينا نعيد على « تجسيدنا » فى عالم معطى من قبل . ولذا . يعتبر هذا الفكر ملتقيا فقط أو مبتكرا فحسب ، بل أنه . يميز عن علاقتنا الغامضة بالعالم . ويشكل هذا الدور الوجودى للإدراك الحسى لكثير الخصائص ابتكارا فى نظرية ميرلوبونتي عن الإدراك الحسى .

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la perception Op.

Cit. p. 30.

(2) Ibid p. 44.

(3) Ibid p. 50.

(4) Ibid p. 344.

ولا يعنى ارتباط الإدراك الحسى بالاطار الوجودى ابتداء عن الاطار
الفنومولوجى فان فنومولوجيا المجال الادراكى هى أكثر الاستبصارات
الفنومولوجية اهمية ، وهى التى تساهم فى وصف الأجزاء الغامضة
من المجال التى تظهر بشكل غير مباشر وغير كامل . ومن هنا يعتبر
الإدراك الحسى لدى ميرلوبونتى من أهم الموضوعات ربطا للفنومولوجيا
والوجودية فى ذلك القلب الجديد : الفنومولوجيا الوجودية .

وقد افاد ميرلوبونتى من الدراسات الوجودية التى حولت الكوجيتو
الديكارتى الى قضية تتجه نحو الوجود ، وعمل على توضيح عملية
الإدراك الحسى فى ضوء هذه الفكرة . الا ان امتيازه يرجع الى انه قد
افاد كذلك من خاصية الانحالة المستمرة واختلاف التيمات التى اثبتتها
الوصف الفنومولوجى . ومن هنا امكنه ان يصل الى توسيع الاتفاق الذى
يظهر فيها موضوع الإدراك ، بحيث تتجاوز ذلك التمييز الضيق الذى
اقامه الجشتالت بين الشكل والأرضية او الخلفية (T) .

وقد رأى ميرلوبونتى فى ضوء الوصف الفنومولوجى لخبرة الإدراك
الحسى انه يمكن النظر الى العلاقات القائمة بين الوعى والعالم على انها
فى غاية الوضوح ، وبديهية للغاية . ولا يبرز وجهة نظره بهتم ميرلوبونتى
بنقد موقف كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية من الإدراك الحسى .
فالأولى ترى الإدراك الحسى كتسجيل سلبي لمعطيات الحس المتلقاة من
البيئة المحيطة والتى تتجمع بعد ذلك لتشكل موضوعات منفصلة .
اما النزعة العقلية فتدخل العقل او الحكم لتأويل الصور الخالية من المعنى
الموجودة فى العالم الخارجى والتى تلقاها الوعى . نحن اذن بصدد
اما إدراك حسى عمى غير موجه وعبرة عن عملية ميكانيكية او إدراك
حسى مصاحب لأفعال نابغة عن الفكر وبفروضة عليه . ويفترض فى
الحالتين وجود ألقسام السلى بين ذات وموضوع ، بين داخل وخارج ،
كما يفترض وجود عالم طبيعى محدد من قبل واضح بذاته يتولى الوعى

ببساطة تسجيله . وتتكاوب النزعة التجريبية والنزعة العقلية فى استخدام فرض الثبات الذى يؤكد على أن العالم الموضوعى ، باعتباره معطيا ، يرسل رسائل الى أعضائنا الحسية حيث تسجل ويكشف معناها بحيث نمهد التحاى البص الأسمى . وهكذا يكون هناك تبادل نقطة بنقطة كما توجد علاقات سببية بين المثبرات لو المعطيات الحسية الآلية الآتية من البيئة المحيطة وبين الادراكات الحسية الأولية (١) . وهذا ما يرفضه ميزلوبوتشى موضحا أن الرجوع الى الخبرة السانجة الخاصة بالادراك الحسى تقضح أن فرض الثبات ليس وصفا لكيفية الادراك ولكنه بنية او مثال «... *idéation* » على « يضع بالاتفاق مع الافتراضات » العلمية الخاصة بالمعرفة الصحيحة للصادرة الآتية : كيف يجب أن ندرك : فكل ادراك حسى له شكل بنية وكل الموضوعات المدركة يتم ادراكها فى ضوء سياقها (، وهو يمثل الأرضية او الخلفية) (٢) .

ويتوقف تميز الأرضية او الخلفية عن الشكل فى أى ادراك حسى على كيفية تركيز نظرنا على مصالحنا بنفس القدر الذى نركز فيه على الموضوعات المدركة . أن الادراك الحسى يبنى العالم المدرك ، فهو ليس مجرد تسجيل سلبي للمعطيات الحسية – كما تعتقد للنزعة التجريبية – وإنما نحن ندرك بالاتمساق مع المصالح والأهداف التى توجد بازاءها . كما لا يعتمد الادراك الحسى على أعمال معينة من أعمال التأويل عن طريق الوعى – كما تعتقد النزعة العقلية . فنحن فى الموقف الطبعمى نحيا فى الادراك الحسى ، مدركين الأشياء التى تخضع للادراك باعتبارها ملئة بالانفعالات او بالمعنى ، وباعتبارها تملك معنى مابلطنا سابقا على أى قبل صريح من أعمال التفكير . فعلى منبيل المثال لا يدرك لأغلب الكرة الملبى باعتبارها موضوعا ولكن باعتبارها مكانا معين الحدود بالنسبة

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Op.

Cit. p. 11.

(2) Spurling . Op. Cit. p. 25.

للمتفرجين ومقسم الى خطوط للقوى (الأهداف ، خطوط التماس ...
وما الى ذلك) ، وهى تملك دافعية ، وتحت وتوجه افعاله . وهكذا
تتيح له المشاركة فى اللعبة دون احساسه بأى شئ مما سبق فى انتباهه
الظاهرى . ويقول ميرلوبونتى : « ان اللعب ذاته ليس معطيا بالنسبة له
(اللاعب) ولكنه التعبير المباطن لأهدافه العملية (١) . » وهكذا لا يتكون
العالم المحرك كما يبدو للوعى من عدد واسع من الموضوعات المتميزة
القائمة فى الزمان والمكان حيث ينحصر دور الادراك الحسى فى التسجيل
واطادة الانتاج ، وإنما يتكون هذا العالم من نظام من المجالات المرتبة
المتشابهة : خلفيات وأشكال تتيح للموضوعات المتميزة المتفردة الظهور
من وراء خلفية من عدم الوضوح ، جعللا الادراك الحسى مساويا للتنبيط
البدائى للعالم الخاضع للادراك الحسى (٢) . وهكذا يمكن أن نقول مع
ميرلوبونتى « انه لا توجد لشيء بالنسبة للادراك الحسى وإنما توجد
صفات باطنية متجلية خارجيا .. » (٣) .

وبينما جعلت النزعة التجريبية الادراك الحسى عملية مبسطة وآلية
مثل عمل آلة التصوير فإن النزعة العقلية تستعمل هذا فإرضة عليه
أفعال الحكم والتفكير . فالادراك الحسى فسيولوجى خالص بالنسبة
للتجريبية بينما يتكون من طبقين متميزين فى رأى النزعة العقلية ،
الأولى فسيولوجية (تسجيل المعطيات الحسية) والثانية نفسية (خاصة
بأفعال التأويل) . بينها تبين الفنومولوجيا أن الادراك الحسى ليس
فسيولوجيا خالصا أو آليا كما أنه ليس نفسيا خالصا أو فكريا كما أنه
ليس خليطا من الاثنين مع الاحتفاظ بالتمايز . أنه فى رأيها علاقة مع

(1) Merleau - Ponty : Structure of Behavior p. 169. Quoted
in Spurling. Op. Cit. p. 26.

(2) Spurling Op . Cit . : p. 26.

(3) Merleau - Ponty. Structure of behavior p. 168 Quoted
in Ibid p. 26.

العالم ، علاقة سابقة على الفكر ، أى سابقة على الوعى ، وكأى تمبير
عن وجود فى العالم فانه لا يرى التمايز بين فسيولوجى ونفسى . الادراك
الحسى اذن هو انفتاح بدائى على العالم(١) . ويقول ميرلوبونتى فى
هذا الصدد : ان الادراك الحسى ليس علما عن العالم ، وليس فعلا ،
اى اتخاذ لموقف ما بشكل قصدى ، بل هل خلفية تبرز منها كل الأفعال .
وفى نفس الوقت تفترضها كل تلك الأفعال »(٢) .

ليس الادراك الحسى اذن عملية للمقل أو للفكر الخالص ، حقا انه
يملك عناصر التفكير الا انه متجسد . فأتنا ادراك جسمى مادام وضعه
وحركته يتيحان أن نرى وأن نحدد ما هو فى تناول رؤيتى . لقد اعتبر
ميرلوبونتى الجسم فى العالم بمثابة القلب من الجسم : فهو يحافظ على
حياة المظهر المرئى ، ينشطه ويغنيه داخليا ويكون معه نظاما ما . فعندما
التجول فى شقتى فان الأشكال المختلفة التى تظهر أمامى أن تعبر عن
شئ معينة الا اذا كنت اعرف أن كل واحد منا يمثل الشقة اذا نظر إليها
من هنا أو من هناك ولم أكن على وعى بحركتى ويجسسى الذى لا يتغير
خلال مرآط. هذه الحركة ، لنى بالطبع أستطيع أن اطير بفكرى داخل
الشقة اتخيلا وارسم تصميما على الورق ، الا أتى أن أستطيع بهذه
الطريقة ادراك وحدة الموضوع دون توسط الخبرة الجسمية ، ذلك لأن
ما أسيه رسما أو تصميما ليس سوى منظورا أوسع : انه الشقة « منظور
إليها من أعلى » . وذا كنت أستطيع أن أخص كافة المنظورات المكلفة
المتصلة بها فذلك بشرط أن نعلم أن الشخص المتجسد يمكنه وحده أن يرى
على العناقب أوضاعا مختلفة . وقد يكون الرد على هذا هو أننا اذا
أعدنا وضع الموضوع أو الشئ فى الخبرة الجسمية باعتباره الحد اقنابها
فأتنا نمسك الشئ الذى يشكل موضوعيته . فبن وجهة نظر جسدى أنا

(1) Spurling Op. Cit. p. 27.

(2) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Perception Op.

Cit. p. X.

لا أرى أبداً الأسطح المنت للمكعب حتى لو كان من الزجاج ، إلا أنني بالرغم من ذلك أرى أن كلمة « مكعب » لها معنى ، فالمكعب ذاته ، المكعب من الحقيقة ، فيما وراء مظاهره المحسوسة ، له ستة أسطح متساوية . ودوراني حوله يعني أنني أتحرك في المكان الموضوعي دون أن تؤثر هذه الحركة في وضع الشيء بل على العكس فمن طريق التفكير في جسمي ذاته كموضوع متحرك أستطيع كشف الظاهر المدرك وبناء المكعب الحقيقي . إن خبرة الحركة هنا ليست سوى ظرف نفسي للدراك الحسي ولكنها لا تساهم في تحديد معنى الموضوع . أن الموضوع يشكل مع جسمي نظماً ما ولكنا نكون هنا بأزاء شبكة من الارتباطات الموضوعية وليس مجموعة من الاتصالات العائشة . وسوف تشكل وحدة الموضوع الشيء موضوع التفكير ولن نشعر به كشيء مرتبط بجسمي (١) . وليس الجسم بمثابة نقاب يتوسط بيننا وبين العالم ، بل هو أداتنا في الاختزاج بالعالم والاتصاف بالاشياء . وهكذا نجد أن ثمة اتحاداً مباشراً بين الانسان - الذي هو بطبيعته مفتوح للأشياء - وبين العالم الذي ندركه عن طريق الجسم ادراكاً حقيقياً تتكشف لنا فيه الأشياء (٢) .

إن العالم ليس منفصلاً عن الذات وأنها الذات هي مشروع للعالم . وإذا كان لا يوجد زمان بالنسبة لي فلأنني أملك مستقبلاً وعن طريق اتصالى بالعالم اتصل بذاتي . يوجد إذن زمان ويمكن بالنسبة لي لأمي متجسد . وما دمت أساساً واعون بعالمنا وأزمتنا بسبب كوننا متجسدين فيها واقعياً وميتافيزيقياً فتكون إذن فنومولوجيا الإدراك الحسي والوجود والزمان هي فنومولوجيا التجسد ، ويكون هذا القطاع اللاحق من الوجود الذي هو مرساة حاضرة ، والمصدر الرئيسي للزمان والمعنى لدى هو وجودي

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception*, O.P.

Cit. p. 285 - 286.

(٢) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق

ص ٥٥٠ .

الجسمى . ان جسمى هى النقطة المدركة التى تتجه اليها كل الموضوعات ويرى ميرلوبونتى انى افهم العالم لأنه بالنسبة لى قريب وبعيد ، خلفية موجودة من قبل وافق ، ولأنه يعدد املى ويأخذ معنى بالنسبة لى . ان جسمى لذن ليس موضوعا لو تصوروا وانما هو - فى ادراكه لذاته - وعيى المتجسد ان هو جسمى الحى وهو ما اعتبره ميرلوبونتى فى كتابه « علامات » الرابطة القائمة بينى وبين الأشياء (١) .

ان ادراكى الاول باعتبارى وعيا متجسدا ليس هو ادراكى الحسى قائما دائما واعى على اساس جسمى الطبيعى والثقافى المكتسب لشخصيته من قبل ، وتقوم البنيات التحتية الوظيفية لجسمى المتصلة بالمقاصد الفعالة بتأسيس الاتفاق القائمة الثابتة نسبيا المتصلة بمجالى الادراكى . ان عالمى الجسمى يملك معنى معطى من قبل لا اقوم انا بذاتى بتشكيله . ان جسمى يتحرك فيمتد العالم املى ويأخذ شكلا ويصبح مرثيا وله مغزى . ويمتد البداية يعتبر الادراك الجسمى اساسا هو وجودنا بالنسبة لعالم يصعب ان نميز فيه بين الایجابى والسلبى ، المرثى واللامرثى الى حد ان تصبح كل فئاتنا التقليدية غير محددة (٢) .

ولول ما يجب ملاحظته عن طبيعة هذا الجسم هو أنه فى الوقت ذاته مدرك ومدرك (٣) . ذلك فيما يقول ميرلوبونتى هو مر الجسم ولغزه . انه يحرك الأشياء وهى تحركه ، انه يحس بها وهى تحس به ، انه يراها وهى تراه . وهذا يعنى ان هناك تضافرا بين المدرك والمدرك وتكثلا حيا بينهما يتجلى فى جميع مظاهر الادراك : فهو يتجلى فى الحاس والمحسوس ، وبين اللامس والملموس ، وبين الرائى والمرثى ،

(1) Cleary Op. Cit. p. XVI.

(2) Ibid .

Merleau - Ponty. Le Visible et L'Invisible Paris : Gall-

(3) Inard, 1964, p. 175 . cité par :

الشارونى - مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

وبين السامع والمسموع . فالجسم الذى ينظر الى الاشياء . يستطيع
بالمثل ان ينظر الى نفسه وان يشعر فيها يرى عتئذ على « الجانب الآخر »
من قدرته الراهية (١) .

والوصى الجسدى بالذات هو للنقطة الارشيدمية فى فلسفة
ميلويونتى فيما يرى كليرى ، ذلك ان وجود الجسم ذاته باعتباره
مدركا ومدركا يقدم لنا معرفة رئيسية بالوصى فتكون فى ضوئه الذات
والمعالم والبشر الآخرين . انى استطيع ان ادرك شيئا ما بطريقة
موضوعية اذا ما استطعت فقط ادراكه من منطلق لكثير من منظور واحد
فى وقت واحد . وما دمت متجسدا فى كل لحظة من لحظات خبرتى
فى اطار منظور معين فان اساس الموضوعية هو تواجد الآخرين ومنظوراتهم
معا فى نفس مجالى الوجودى . وان يكون لدى وعيا معناه ان اقوم
بالتأسيس ، ولا استطيع ان افترض شخصا آخر على فته ذات اخرى
لى دون ان اقوم بتأسيسه من خلال العقل . ويتيح لى الجسم وحده
طريقة بين الممكن والضرورى فى مواجهة الواقعى . وباعتباره خبرتى
الرئيسية والاصيلة ككائن ، وهى فى الوقت نفسه قائمة بالتأسيس ومؤسسه ،
فان جسدى يعلمنى ما لا استطيع تعلمه بطريقة اخرى . يعلمنى ان اعرف
الوجود المتأنى للظهورت عدة ، ذلك ان الجسم باعتباره مدركا فى
الوصى ، والجسم باعتباره قود آلية مدركة يرتبطان فى مشاركة او وجود
متأنى كتحريك عن مظاهر المعالم الوجودى الوحيد سواء فى المظهر الذى
تم تأسيسه او المظهر اللامرئى القائم بالتأسيس (٢) .

وفى عاله الحياة الذى ينبع منوصى الجسدى بذاتى يوجد العالم المرئى
وعالم مشاريعى الآلية فى علاقة جدلية مفتوحة للتبادل المصوغ بالمعنى .
وبالرغم من ان جسدى المتحرك يعى ذاته كجزء من المعالم المرئى الذى

(1) Merleau - Ponty. *L' Œil l'Esprit* P. 18 cite par .

الشارونى - مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

(2) Cleary Op. Cit. p . XVII.

تشكل في ضوءه الا انه في نفس الوقت يعنى العالم المرئى امامه باعتباره يتشكل بواسطة قدرته هو نفسه على الحركة (١) .

اما متجسد فى العالم اذن باعتبارى بعدا من ابعاد هذا الوجود العلم البدائى المتفهم بشكل كهل ذو البورات المتعددة الذى يصفه ميرلوبونتى بآنة يوجد من خلالنا ومن خلال الوجود المطلق للذاتية الجسبة المتبادلة حيث يلقى الجسم بالجسم فى جسد العالم ، فيستطيع الانسان أن يصبح مرآة حية لزميله من البشر . وترتبط الموضوعية المنطقية بالذاتية الجسبية المتبادلة فى فكر ميرلوبونتى باعتبارها المتأسس والمؤسس . وتتشكل المعانى المعطاه من قبل بواسطة الجسم كمشروع للعالم وتعتبر المصدر المؤسس لآى جنبية للمعنى ثالية قد ينتجها وعينا المتأمل ، وبالتالى لا يمكن أن تشق من آى مصدر نظرى . ويصبح التفكير والنظم بهذا المعنى واقعة أساسية فى خبرتنا - او لوغس العالم الجمالى ، الذى يمكن تسميته « سر العقلانية » باعتباره الأساس المعروف ادراكيا لآى تفسير تال فى ذاته ولكنه غير قادر على تقديم آى تفسير (٢) .

ويرى ميرلوبونتى أنه يقع على عاتق الفلاسفة الذين يحاولون العثور على « علامات » *Signes* رئيسية أو بنيات للمعنى مترسبة وسابقة على الموضوعية وموجودة فى أساس المعاليم المتحدة للحياة والفكر الانسانى، بهدف اعادة بناء الخبرة .، يقع على عاتقهم أن يخضعوا لبنيات المعنى المكتسبة والموجودة لتسأل لا ينتهى ، كما يتعين عليهم الوصول بدقة مبتكرة الى براعة الذاتية الجسبية المتبادلة . . . وفى هذا البحث من اجل كشف الأسس الرئيسية لكل معنى لا بد من محاولة استدعاء بنيات المعنى المترسبة لتوضيح الوعى وكشف الستار عن المقاصد الواضحة المسابقة على الموضوعية التى كونتها بنيات التمنى . وبهنا وصف هذه البنيات ودورها وتحديد خصائصها الأساسية وعلاقتها (٣) .

(1) *Ibid* p. XVIII.

(2) *Ibid* p. XIX.

(3) *Ibid* . p. XX.

وإذا كان الجسم الامتاسى يعطينا سر الادراك ويفسره ، فان هذا السر ينكشف ويتضح باحلى صورة واقواها - فيما يرى ميرلوبونتي عند رجال الفن بصفة عامة وعند الرسامين والمثاليين والنحاتين بصفة لخص . فهؤلاء جيبصا يرون الاشياء لا بمنظارهم الشخصى وانما بمنظار الاشياء فيهم . ناهم يتخذون من الاشياء ذاتها ومن انطباعاتها فيهم مركزا لرؤيتهم . ذلك ان الاشياء وجسم الفنان كليهما مصنوع من نسيج واحد . ومن هنا امكانية الرؤية الظاهرة فى هذا النسيج بامكانية رؤية سرية (١) . ان القىء والعالم معطيان لى مع اجزاء جسمى ، لا بواسطة « هندسة طبيعية » وانما فى اتصال شبيه بالاتصال القوائم بين اجزاء جسمى ذاته (٢) .

ويتغير الادراك الخارجى مع ادراك جسمى باعتبارهما وجهين لفل واحد . وكل ادراك حسى خارجى مرادف مباشرة لادراك حسى لجسمى ، بالضبط كما ان اى ادراك حسى لجسمى يتضح فى لغة الادراك الحسى الخارجى . وإذا كان الجسم كما راينا ليس شيئا شفافا ولا معطيا للمهندس على شكل دائرة بحكم قانون تكوينه ، بل هو وحدة معبرة *une unité expressive* لا نستطيع ان نتعلم كيف نعرفها سوى عن طريق افتراضها ، حينئذ سوف تتصل هذه البنية بالعالم الحسوس ، وتعتبر « نظرية صورة الجسم » ضمينا نظرية فى الادراك الحسى . فقد تعلمنا من جديد الاحساس بجسمنا ، لقد وجدنا تحت المعرفة الموضوعية والبعيدة للجسم تلك المعرفة الاخرى التى لدينا دائما لاننا اجسام . ويتمين علينا بنفس الطريقة ايقاذ العالم بواسطة اجسامنا . وعن طريق استعادة الاتصال مع الجسم ومع العالم فقتنا نعرث أيضا على ذواتنا ، فما دمنا نحرك بواسطة اجسامنا فالجسم هو الانا الطبيعى وهو القائم بالادراك (٣) .

(١) الشارونى ، مرجع سابق ، ص ١٥٣

(2) Merleau - Ponty . *Phénoménologie de la perception* Op. Cit. p. 237 .

(3) Ibid. p. 289 .

تعد مشكلة الآخر لم وجود الآخرين من أهم مشكلات الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، فلست أنا الشاهد الوحيد ولا أستطيع أن أكونه . وقد تصدى الفلاسفة لمشكلة الآخر ونذكر على سبيل المثال هيجل وهوسرل وهيدجر وسارتر . وتاريخ الفلسفة ذاته باعتباره المعين الذي استقت منه كل الفلسفات لهو دليل حى على وجود فكر الآخر واستمراريته . وقد اهتم ميرلوبونتى بالآخر سواء فى كتبه الأولى « بنية السلوك » و « فنومولوجيا الادراك الحسى » لو كتاباته الأخيرة : « علامات » و « المرئى واللامرئى » . لقد ارتبط الآخر لديه بأشياء عدة ، ارتبط بالسلوك ، والملم ، والجسم والنزعة الجنسية والحب ، والتاريخ ، والمهابة ، واللغة . فوجود الآخر ضرورى الا انه يحمل الينا الاضطراب كما يحمل الينا أشياء أخرى ، وعليها أن نقيم هذا التبادل الأصيل مع الآخر ونؤسس مجتمعا نستطيع الحياة فيه .

لقد انتفح ميرلوبونتى منذ البداية على الآخر عن طريق استحضار طفولته ، ويقول فى هذا الصدد : « لقد القيت فى وسط طبيعة معينة ، ولا تبدو الطبيعة بالنسبة لى خارجية فحسب ، فى الأشياء الخالية من التاريخ ، بل أنها برئية فى قلب الذاتية . ويمكن للقرارات النظرة والعملية للحياة الشخصية أن تمسك بالماضى والمستقبل ، ونضفى على الماضى بكل أحداثه معنى محددا وذلك عن طريق جعل المستقبل يتبعه ، وسقول حينئذ أن الماضى كان هو التحضير لهذا المستقبل . كما تستطيع هذه القرارات أن تدخل التاريخية فى حياتى : فهذا النظام يلك على الدوام شيئا من الوقائية » . وينظر ميرلوبونتى الى السنوات الخمس والعشرين الأولى من حياته باعتبارها طفولة استتبعها بالضرورة نظام صعب كى تنتهى أخيرا بالاستقلالية . ويقول فى هذا الصدد : « إذا ما رجعت الى هذه السنوات كما عشتها وكما أحبتها بداخلى ، فإن بهجتها تستلهمنى عن التفسير إذا ما رجعتا الى بيئة الحباية

التي كان يضيفها الوسط الأمري ، بل أن العالم ذاته هو الذي كان لجميل ،
والأشياء هي التي كانت لخاذه بشكل أكبر « (١) » .

ويعضى ميلويونتي ابتداء من العالم الطبيعي الذي يحيط بي ليصل
الى الآخر عبر العالم الحضارى . فكل موضوع فى البدئية هو موضوع
طبيعى مستوع من الوان وصفات ملموسة ومبسوسة . وكما تتخلل الطبيعة
حياتى لتصل الى قلب حياتى الشخصية وتلتجم بها ، كذلك تنزل اشكال
السلوك داخل الطبيعة لتأخذ شكل عالم حضارى ، فانا لست بصدد عالم
فيزيقي فحسب ، وإنما لا احيا فى وسط الأرض والهواء والماء فقط .
بل ان من حولى طرق ومزروعات وقرى وشوارع وكثائى وادوات . .
تحمل كل منها بداخلها بصمة الفعل الانسانى الذى تقوم هذه الاشياء
بخدمته ، كل واحدة منها تضى جوا من الاتساق قد يكون محدودا للغاية
اذا كنا بصدد علامات على الرمال أو أكثر اتساعا اذا كنا بصدد منزل
تركه أصحابه حديثا على سبيل المثال ان الحضارة التي اشارك
فيها تمثل بالنسبة لى فى يقين الأدوات التي تصنعها بنفسيها . وإذا كنا
بصدد حضارة مبهولة أو أجنبية فقلنا نلاحظ انها توجد فى آثارها أو بقايا
الأدوات المهشمة التي نجدها أو المناظر الطبيعية التي تجتازها : وهنا
نعثر على طرق عدة للوجود وللحياة . فالعالم الثقافي غامض إلا أنه
حاضر منذ البداية . ويوجد هنا مجتمع يمين علينا معرفته . . . ويمكننا
التحقق من الادراك الحسى للعالم الثقافي بواسطة الادراك الحسى لفعل انساني
معيّن ولانسان آخر . فلا بد منذ البدائية أن اعرف كيف توجد لدى الخبرة
بمعالى الثقافي ، وبحضارتي . ذلك انى ارى ان البشر الآخرين حولنا
يستخدمون الأدوات المحيطة بنا استخدامات معينة ، وأنا أوول تصرفاتهم
عن طريق المقارنة بتصرفاتى ، وعن طريق خبرتي الحسية التي تعلمنى
معنى الحركات المدركة ومقصدها . وهكذا اصل الى أن افعل الآخرين
تفهم دائما بواسطة افعالى : فيفهم « نحن » nous , on دائما بواسطة
« الانا » je ويطرح ميلويونتي عندئذ تساؤله الهام الذى تكمن

(1) Ibid p. 308.

فيه المشكلة برمتها : كيف يمكن « لنا » أن يوضع في صيغة الجمع ، وكيف يمكن أن نصوص فكرة عامة ابتداء من الآن ، وكيف استطيع الحديث عن آخر بخلافي أنا ، وكيف استطيع أن أعرف بوجود الآخرين ، وكيف استطيع الوعي الذي ينتمى من حيث المبدأ والمعرفة الى نمط الـ « أنا » ، أن يدرك بنمط الـ « أنت » « le tu » ومن ثم بنمط الـ « نحن » « on » (١)

وتجد مشكلة الآخر لدى ميرلوبونتي طريقها للحل ابتداء من نظرية الجسم . فإذا نظرنا الى مشكلة وجود الآخرين على ضوء نظرية ميرلوبونتي في الجسم فإنا نجد أن الاتصال بين الذات مكشوف بحكم تلك العلاقات الأولية التي تربطنا بعالم مشترك ، وليس من شأن وجودية ميرلوبونتي أن تعيد الينا « حضورنا أمام العالم » فحسب بل هي تعيد الينا « حضورنا أمام الآخرين » أيضا (٢) . أن أول موضوع من الموضوعات الثقافية الذي توجد من خلاله الموضوعات الأخرى هو جسم الآخر باعتباره حائلا لسلوك ما . وهنا يطرح ميرلوبونتي تساؤلاته حول جسم الآخر : فإذا كنا بصدد جسم الآخر فتكن المشكلة في معرفة كيف يمكن لموضوع قائم في المكان أن يصبح علامة متحدثة معبرة عن وجود معين ، وكيف يمكن على العكس بقصد في فكرة أو مشروع أن ينفصل عن ذات فاعله ويصبح مرثيا خارج جسمه في الوسط الذي يقوم هو ببنائه (٣) . وهو التساؤل الذي اعتاد ميرلوبونتي طرحه كي يتجاوز ، من خلال الاجابة ، الموقفين التقليديين للنزعة التجريبية والنزعة العقلية . فالنزعة التجريبية لا تثير مشكلة الآخر بنفس الطريقة التي تثار بها في فلسفات أخرى ، مادامت الذات في منظوره هي شبه آلة بدون

(١) Ibid p. 399 - 400.

(٢) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ،

ص ٥٥٢ .

(٣) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la Perception* Op. Cit. p. 401.

عقل • وكل ما يواجه النزعة التجريبية هو كيفية ربط الأوصاف العلمية المتعلقة بالأجسام الإنسانية بالخبرة المباشرة الخاصة بالوجود في العالم . بينما تعتبر مشكلة الآخر مشكلة تكاد تكون مزمنة لدى النزعة العقلية ، ذلك ان التعرف على الآخر هو بمثابة التعرف على النفس باعتبار انها ليست الوجودية المؤسسة للعالم • فيالنسبة لفلسفة تبدأ من الكوجينو تشكل المفزة من الذات الى الآخر مشكلة : فالنزعة العقلية تجعل من ادراكنا للآخرين موضوعاً فكرياً أساسياً . « فأنى لعلم ما يدور في عقل الآخر عن طريق المائلة . » *epistémologie* التي تقوم على ان جسمى مادام يمكنه عقل فلا بد ان يحوى جسم الآخر عقلاً (١) •

وتحاول الفنونولوجيا الوجودية مع ميرلوبونتي تجاوز هذا المأزق • فهي لا تبدأ من منظور عالم موضوعى او من منظور كوجينو مسطر • وانما تبدأ من خبرة الوجود في العالم • ويشق ادراك الذات وادراك الآخرين من مجال الخبرة ، التي تحوى بداخلها ذاتية متبادلة فاذا كان هناك شكلان من أشكال الوجود : الوجود في ذاته وهو وجود الأشياء والوجود لذاته وهو وجود الوعي ، فكيف ننظر الى وجود الآخر ؟ فلاخر يقوم امامى كوجود في ذاته الا انه يوجد كوجود لذاته ، أنه يحتاج كى يكون مدركاً من جانبى الى عملية متعارضة ، مادام على ان يميزه عنى وبالتالي اضمه في عالم الأشياء ، كما ان على ان يفكر فيه كوعى اى باعتباره كائناً لا يملك خارجاً في اجزاء ولا يستطيع ان اصل اليه لاه انا ذاتى ولان الشخص الفكر والشخص موضوع التفكير يختلطان معا فيه هو • لا يوجد مكان اثنى في الفكر الموضوعى للآخر ولا لتعدد الوعي • واذا كنت انا مؤسس العالم - وهو ما يدعيه البعض - فأنى لا أستطيع التفكير في وعى آخر لانه حينئذ سيكون هو القائم بتأسيس العالم او على الأقل ساكون انا غير مؤسس له بالنسبة لهذه النظرية الأخرى الى العالم • ويرد ميرلوبونتي على هذه الوجهة من النظر استناداً

(1) Spurling . Op. Cit. p. 40.

الى الخبرة . فقد تعلمنا ان نضع الفكر الموضوعى محل شك وتعلمنا ان نتصل بالعالم والجسم متجاوزين ما يقدمه العلم . فالخبرة بالعالم والجسم لا يستوعبها العلم فجسمي والعالم لا يرتبطان بواسطة علاقة وتلفيفية مثل التي تقيهما الفيزياء ، بل ان نسق الخبرة الذى يتصلان من خلاله ليس معروضا امامى كى يعبره وعيى المؤسس . فالعالم موجود بالنسبة لى باعتباره فردا غير مكتمل من خلال جسمى كسلطة فى هذا العالم . وانا استطيع وضع الاشياء من خلال جسمى او عكسيا وضع جسمى من خلال الاشياء . ولا يتم هذا بواسطة عملية منطقية لتحديد شيء مجهول بواسطة علاقته الموضوعية ، بل يتم بواسطة عملية واقعية : جسمى هو حركة نحو العالم وبالتالي فان العالم هو سنده او نقطة ارتكازه « Point d'appui » . ويتشقق الوعى بداخله ، من خلاله المجالات الحسية ومن خلال العالم كجمال لكافة المجالات الاخرى ، علامة ماضى اصيل . فاذا كنت اشعر باصالة الوعى فى ارتباطه بالجسم والعالم فان ادراك الآخر وتعدد الوعى لا يشكلان اى صعوبة . فلذا كان جسمى يملك وعيا فلذا لا تملك اجسام الآخرين وعيا بدورها ؟ وهنا نحتاج الى اجراء تغييرات فى فكرة الجسم وفى فكرة الوعى (١) .

بالنسبة للجسم ، سواء جسمى او جسم الآخر ، فيتمين علينا ان نميزه عن الجسم الموضوعى الذى تصفه كتب الفسيولوجيا . فلا يستطيع الوعى مكى هذا الجسم . كما يتمين علينا ان ندرك انواع السلوك التى تظهر فى الاجسام المرفية دون ان تحتويها هذه الاجسام فى الواقع . اننا فقط بصدد التعرف على الجسم ، هذا البنية الكيميائية او مجموعة الانسجة ، باعتباره متكونا ابتداء من ظاهرة اساسية للجسم

(1) Merleau - Ponty *Phénoménologie de la Perception*, Op. Cit, p. 402 - 403 .

لذا فله أو جسم الخبرة الامتثالية ، أو الجسم المدرك الذى وضعه الفكر
للموضوعى دون القيام بمصادرة التحليل التام (١) .

بالنسبة للموضوعى فيتمتع الا ننظر اليه كوعى مؤمن لو وجود لذاته
وإنما كوعى مدرك فاعل للسلوك ووجود فى العالم ، لأن الآخر
يستطيع الظهور على قمة الظاهراتى ويصبح له نوعاً من « المكانية » .
وبواسطة التفكير الفينومولوجى يستطيع اختيار النظرة المؤيدة الى عالم
مردى وليست فكراً من أجل الرؤية على جند تفسير ديكاوت ، ومن هنا
يمكن ان توجد بالنسبة الى نظرة الآخر ، ويمكن لهذه الادلة المعبرة التى
نطلق عليها اسم « وجه » *visage* ... ان تحل وجوداً مثل وجودى
ويحلها جهازاً معرفياً هو جسمى (٢) .

وأذا تحولت الى ادراكى الحسى ومررت من الادراك المباشر الى
التفكير فى هذا الادراك فأتى بهذا الفكر أقدم من فكرى يؤدر على
حواسى الادراكية . ولتستألف الخواص سوى علامة على وجوده .
وأتى افهم الآخر بنفس الطريقة . فسمت لذلك الا علامة على وعى يهرب
منى فى حد ذاته ، وعندما يلتقى نظرى بنظرة الآخر فأتى أعيد تحقيق
وجودى القريب بواسطة التفكير . ولا يتغير هذا استقلالاً من خلال
المثالة *raisonnement par analogie* « وقد غير شيلر الفيلسوف
الأملى الكبير من قبل بطريقة جيدة عن أن هذا الاستدلال يفترض
مسبقاً ما يقوم بنفسه . ولذا لا يمكننا اشتقاق وعى الآخر إلا اذا قمنا
بمقارنة تعبيرات الآخر الانتمالية بالفعالاتى ونم التعرف عليها ، وإذا لم
التعرف على تضاريفات محددة بين حركاتى الأيمانية و « وقائع النفس » .
لأن هذا غير مجدئ حيث أن الادراك الحسى للآخر يسبق هذه التلحظات
ويجعلها ممكنة . ويعطى ميرلوبونتي مثالاً بطل عبء خمسة عشر شهراً :
فهو يفتح فيه اذة أخذت وأنا الآخر أحد أصابعه بين أسناني ويبنت له

(1) Ibid p. 403.

(2) Ibid p. 404.

كأني أحييه . وقبـه فتح فيه لأنه يعلم في داخله أن إنسانه وفيه هي أجهزة
للحـس ، وإنسانى كما يراها في الخارج قادرة على تحقيق نفس المقاصد ،
« فالعـضة » لها في الحال معنى ذاتيا متبادلا بالنسبة له . أنه يدرك
مقاصده في جسمه ولها كـنـ جسمى موضوعا مع جسمه فهو يحرك
بالتالى مقاصدى في جسمه ، أن التضايفات الملاحظة بين حركاتى
الأيماية وحركات الآخرين وبين مقاصدى وحركاتى الأيماية تقدم خطأ
موصلا نحو المعرفة ، المثهية ، الآخر ، وذلك عند فشل الإدراك الحسى
للإشـر ، إلا أن هذه التضاهيات لا تعنى وجود الآخر (١) .

وتقوم علاقة داخلية بين وعى وجسمى كما أحياء وبين جسم الآخر
كما أراء من الخارج وتجعل هذه العلاقة الآخر يبدو كاكتمال للنسق .
وهنا يقول ميلويونى بضرب من اللقاء بينى وبين الآخر . فلا آخر
يتميز عنى : فما دام يسكن العالم وأنه مرئى ويشكل جزءا من مجالى
فهو إذن ليس بذات ego بالمعنى الذى يكونه بالنسبة لنفسى . وعلى عكس
مسارتر الذى رأى أن الآخر إما أن يكون موضوعا بالنسبة لى فأصبح
أنا ذاتا ، أو ينظر الى فيحيلى الى موضوع بإزائه ويصبح هو ذاتا ،
فقد رأى ميلويونى أن جسم الآخر ليس بمثابة موضوع بالنسبة لى
كما أن جسمى ليس بمثابة موضوع بالنسبة له . ويمكن للمعالم أن يظل
هائما بين إدراكى وإدراك الآخر ، فالأنا الذى يتولى عملية الإدراك
ليس له امتياز خاص يجعل من ذاتى شيئا غير قابل للإدراك ، بل
نحن الاثنان لسنا فـكرا خالصا ، منفلقين فى تعاملنا ، بل نحن وجودات
نعم تجاوزها بواسطة العلم ، وبالتالى يمكن لآى منا تجاوز الآخر .
ولأنه أن نتعلم كيف نجد الاتصال بين وعى وآخر فى علم واحد . والواقع
أن الآخر ليس منفلقا فى متطورى عن العلم ، ذلك أن المنظور ذاته ليس
له حدود واضحة وإنما هو ينتقل من منظور الآخر والاثنان يتلقاهما عالم
واحد مشترك فيه جميعا باعتبارنا ذاتا مجهلة للإدراك
« Sujet anonymes de la »

perception. ومن طريق هذا العالم الواحد تفتتح عليه ونعمل فيه
كما لو كنا جسماً. ولماذا ، بالضبط كما تعمل العينان كأنهما عين واحدة
عن طريق اللقاء الصور البصرية الخاصة بكل عين في وجود أفق واحد
وفي عالم واحد (١) ، انى نحن: نشعر بأن الآخر « جسيماً » خاصاً مماثلاً
فى تكوينه الجسدى ، وقد أهيب بالآخر ان يجرى فينا نحن على القيام
يعمل مشترك ، وفى هذه الحالة يكون جسم الآخر قد انضاف الى
جسمى ، مكوناً كلا واحداً (٢) .

ان الاتصال قائم اذن بينى وبين الآخر فى العالم ، ويشعنا به
ملك وظائف حسية ، اى مجال بصري وسمعى ولمس ، فلنا على اتصال
بالآخرين باعتبارهم هم أيضاً لدوات نفسية . ويسجد ان يقع بصري
على جسم حى متحرك ، فيها يرى ميرلويونتى ، فالموضوعات المحيطة
به تأخذ فى الحال طبقة جديدة من الممانى : فلم تعد الاشياء هى
ما استطيع ان افهمه فقط ولكنها هى ما يستطيع سلوك الآخر ان يفعله
كذلك . وتقوم زوينة حول جسم الآخر حيث يجذب غالى : وهنا
لا يكون ملكى وحدى ، فهو لا يوجد فقط بالنسبة لى ولها يوجد بالنسبة
لبس ، اى بالنسبة لهذا الملوك الآخر الذى بدأ يتشكل فى العالم .
ولم يعد جسم الآخر مجرد نقطة صغيرة من العالم ، بل هو مجال لسباق
ما او « رؤية » معينة للعالم . ويتحقق تماثل فى العالم مع الاشياء
التي كانت تعتبر بجى هذه اللحظة بملكى وحدى . فيوجد من يستخفم
اشيائى المألوفة فاذا تعاملت عنه فانى اجده هذا الشخص الآخر
الذى يعتبر لى بالنسبة لى ، وانى اعرفه منذ البداية لان جسمه الحى

(1) Merleau-Ponty . Le visible et l'Invisible p. 289 cité

(2) Ibid. p. 405.

الشارونى ، مرجع سابق ص ١٣٦
(٣) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع
سابق ص ٥٥٢

له نفس بنية جسي . ويقول ميرلوبونتي « انى اشعر بجمشي كقوة قادرة على سلوك بعين ومنتهية الى ظلم معين . فاننا سمعنا لغاتى باعتباره ان لدى قدرة استطيع سهارستها على العالم » وجسي بالتحديد هو الذى يدرك جسم الآخر ويوجد فيه امتداد معجزا لمقاصده الخاصة ، وطريقة معينة للتعامل مع العالم . والى كالت اجزاء جسي تشكل مع بعضها البعض نسقا معيناً فإن جسم الآخر يشكّل مع جسمي كلا واحدا . ويعتبرا وجه وظهر نفس الظاهرة . وهذه للحياة الأخرى هي حياة مفتوحة مثل حياتي التي تتصل بها ، ولا تستهلك في عدد من الوظائف المبهولونية والبيئية . أنها تضيقا التي نفسها موضوعات طبيعية عن طريق تحويلها عن مصادرها الجاثرة ، وتبنى لنفسها ادوات وأجهزة وتظهر في المتوسط بواسطة الموضوعات الثقافية (١) .

وتبدل المشاركة بين الذات والآخر بصورة أوضح في « الحديث » الملقى : فإن مجرد حديث مع الآخر هو بمثابة اتصال حقيقى يتم بيننا عن طريق ضرب من المشاركة الفطرية . والحق ان « الحوار » هو بطبيعته عملية ثنائية تلحق فيها الذات مع الآخر فتتقابل أفكارها في « وسط مشترك » ويتكلف من حديثهما « وجود مشترك » أو صورة من صور « المعية » وليس تبادل الحديث مجرد صراع بين أفكار ، وإنما هو في البداية تدخل وفقاهم ومشاركة بيد أن الكوجيتو هو الاصل في كل صراع بين الذات : فإن الذات لا تشترك في تضارب مع غيرها ، اللهم الا بعد أن تكون قد إبركت أفكار غيرها بتأثيرها أفكارا معادية . والصراع بهذا المعنى يفترض مشاركة أولية . أو ضربا من الاتصال الاصلى فيما بين الذات (٢) . ويقول ميرلوبونتي في هذا الصدد : « يوجد بالتحديد

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la Perception. Op. Cit . p. 406 - 7 .

(٢) ذكرى ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع

موضوع حضارى يلعب دورا اساسيا فى الادراك الحسى للآخر ، ذلك هو اللغة «Le language» (١) .

ان الادراك الحسى للآخر ووجود عالم للتواصل بين الذات لا يشكل اى مشكلة سوى بالنسبة للبالغين ، اما الطفل فيعيش فى عالم يعتقد انه متاح بالنسبة لكل من يحيطون به ، انه لا يمس ذاته ولا الآخرين كذاتيات متعزلة ، ولا شك لحظة فى اننا جميعا ، وهو معنا محدودون بوجه نظر معينة عن العالم . لذا فانه لا يخضع لفكاره ولا كلامه للنقد ، فانه لا يملك بعد العلم الخاص بوجهات النظر . ويرى بيلجبى ان الطفل ينظر الى البشر باعتبار ان رؤوسهم فارغة منكبين على عالم وحيد يحدث فيه كل شيء ، حتى الأحلام ، حتى الفكر ، ما دام لا يتميز عن الكلمات . ان الآخرين هم النظرات التى تفحص الأشياء ، ولهذه النظرات وجود مادى بالنسبة لى الى الحد الذى يجعله يتساءل كيف لا تتحطم النظرات عند التقائها (٢) . واذا كان بيلجبى قد جعل ادراك الآخر والعالم - الذى يتحقق فيه تواصل الأفراد - قاصرا على الطفل ، من حيث ان الطفل يعيش فى عالم لا يرتاب فيه ان الآخرين موجودون وحيث لم يتحقق فيه بعد من الكوجيتو حيث يبدأ الصراع بين الذات ، فان ميرلوبولتى يرى ان هذا الصراع لا يمكن ان يبدأ كما لا يمكن للوعى ان يرتاب فى حضور الذات الغريبة التى ينكرها ، الا اذا كان هناك من قبل وسط مشترك . اى وجود نوع من الاتصال الاصلى بين الانا والآخر ، ذلك الاتصال الذى نتذكره طن عالم الطفل (٣) .

حقا ان الصراع يبدأ مع الكوجيتو ، وكل وعى يبحث عن موث للآخر ، على حد تعبير هيجل الا ان الصراع كى يبدأ والوعى كى يشك

(1) Merleau p Ponty Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 407.

(2) Paget. La représentation du Monde chez L'enfant Cité par Ibid p. 408.

(٣) الشارونى ، مرجع ص ١٢٧

في الوجود الأجنبي الذي يرفضه يحتاج فيها يرى ميرلوبونتي الى وسط مشترك حيث كانت توجد مشاركة أولية سابقة بين الذات وتتمثل أساسا في عالم الطفل .

الا ان ميرلوبونتي يعلم ان الآخر ليس هو مجرد سلوكة او حديثه ، فحزن الآخر او ثورته لا يحملان نفس المعنى بالنسبة لي ، كالمعنى الموجود بالنسبة له . فبالنسبة له هي مواقف يعيشها ، أما بالنسبة لي فهي مواقف تحدث اناسي . وإذا استطعت بذافع من المحبة ان اشارك في هذا الحزن أو هذه الثورة ، فانه يبقى حزن الصديق وثورته . وهو هو يتالم لأنه فقد زوجته او هو في ثورة لان شخصا سرق ساعته ، وانا اتالم لان صديقي ولور لثورته ، من هنا فان المواقف لا تتطابق . وإذا سألوا وهي كل منا ان يبنى من خلال موقف الآخر موقفا مشتركا حيث يحدث اتصال ، الا ان كلا منا يحاول في الواقع ان يقيم هذا العالم « الوحيد » *solus* من اصباق ذاتية . ان الصراع لا يبدأ لمجرد اني لبدأ في التفكير في الآخر ذلك انه موجود منذ كنت أحاول ان أعيش حياة الآخر ، في التضحية على سبيل المثال (١) .

بيد ان القول بان الوجود مرادف للمعية ، او المشاركة (، بوجه ما من الوجوه) لا يعني اننا ننفذ بعضها في صميم البعض ، ولا يستلزم - بالتالي - انكار ما في الحياة الانسانية من « أصالة » تجعل لكل فرد منا سره الخاص الذي قلما ينفذ اليه الآخرون والحق اننا حتى اذا نظرنا الى « الحب » -نفسه ، فاننا لن نجد صعوبة في ان نتحقق من انه يقين وبخاطرة بما او ثقة ومجازفة في وقت واحد . يصبح ان من شأن كل موجود ان يفهم نفسه ويفهم الآخرين ، ولكن لاجل ان يكون شافيا بالنسبة الى نفسه ، كما ان احدا لا يمكن ان يزعم ان الآخرين « شفافون » بالنسبة اليه . وإذا كان « حضورى امام نفسه » هو الذي يحدد وجودي ،

(1) Merleau - Ponty . *Phénoménologie de perception* Op. Cit.

ويجعل وجود الآخرين ممكنا بالنسبة لى ، فإن هذا « الحضور » نفسه هو الذى يخرج بى عن ذاتى ويقذف بى الى الآخرين وهكذا نرى ان ميرلوبونتى معلق أهمية كبرى على تلك « المعية » الوجودية التى تتحقق بين الذاتات ، حينما تتم عملية المواجهة بين الحريات . أو حينما تشعر كل ذات بان عليها ان تفصل فى وجودها ، لا فى اغوار وجود باطنى عميق ، أو فى قراره ذاتيه دقيقة شخصية ، بل فى سياق تاريخ انساني ذو علاقات معقدة متشابكة (١) .

ان عدم وجود علاقة تبادل *réciprocité* بين الذات والاخر تعنى لدى ميرلوبونتى عدم وجود الذات الأخرى ، ذلك ان عالم أحدهما يحتوى عالم الآخر ، فيشعر الآخر انه مغترب لمصالح الأول . وهذا ما يحدث فى حالة فردين ارتباطا بعلاقة حب غير متساوية بين الطرفين : فأحدهما ملتزم بهذا الحب ويضع حياته كلها فيه بينما يظل الآخر حرا ، قليل الحب بالنسبة له سوى طريقة محتملة للحياة . فيشعر الأول حينئذ بصرب حياته وحرية فى حرية الآخر الكليّة التى تواجهه . وحتى إذا ما أراد اللذاتى بدوره ، من منطلق الوفاء بالوعد التى قطعها على نفسه أو من منطلق الكرم ، ان يضع نفسه فى مصاف الظواهر البسيطة فى حياة الأول وينظر الى نفسه من خلال عيون الآخر فإن هذا يحدث عن طريق توسيع حياته الخاصة ، وهكذا يقوم بنفى تساويه مع الآخر فرضا وهو ما أراد توكيده بالفعل . فلا بد لكل واحد منا ان يعيش المشاركة او المعية . فإذا لم يكن اى منا يشكل وعيا مؤسسا فتننا. سنتساءل لحظة الاتصال بيننا وأهل العالم المشترك من الذى يتصل بين ولنا يوجد هذا العالم ؟ فإذا ما حدث الاتصال بين شخص وآخر وكان العالم الذى يجسهما لا يشكل كلا واحدا فإن الاتصال سيحطم من جديد ويتحرك كل واحد منهما فى عالمه الخاص مثل اثنين من اللاعبين يقع ملعب كل منهما على

(١) زكريا إبراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع

سابق ص ٥٥٣ - ٥٥٤

مبعده مائة كيلو مترا من ملعب الآخر . بل ان اللاعبين فى موقف افضل لانهما يستطيعان الاتصال هاتفيا او كتابيا لايصال قراراتهما مما يشير الى كونهما منتبهيان الى عالم واحد . بينما لا توجد ارضية مشتركة بيني وبين الآخر ، ذلك ان وضمي داخل عالمي ووضعي الآخر داخل عالمه يشكل تماقبا . فبمجرد ان يوجد الآخر ويقع نظره على ويدخلني فى عالمه فانه يسلبني جزءا من كياني ، واننا لنعلم جيدا اني لا استطيع استردادته سوى عن طريق اقامة علاقات مع الآخر ، ان لجعل الآخر يتعرف على بحرية . ان حريتي تتطلب نفس الحرية للآخرين(١) .

ان ميرلوبونتي يصل الى وجود الآخر كما قلنا عن طريق السلوك كما يصل اليه عن طريق الكوجيتو . فعند ميرلوبونتي ليس «الانا» وعينا فحسب او موضوعا فحسب وانما هو وعي وموضوع معا ، او هو وعي وموضوع يتلاقيان ويتقاطعان . وليس معنى التقاطع ان يوجد الموضوع ونقيضه اعنى الوجود لذاته والوجود للآخر وانما ان يكون لهما وجود يشتمل عليهما ويحيث تلتقي الانا والآخر ويعملان معا كأنهما جسم واحد(٢) . يقول ميرلوبونتي : « لا يمكن ان نوضح هذا التقاطع Chiasme بواسطة جد ما هو لذاته ، وحد ما هو فى ذاته . وانما يلزم القول بعلاقة بالوجود تتم داخل الوجود - وهذا ما كان يسمى اليه سارتر فى نهاية الامر » (٣) . فما دبت نشأت ووجدت طبيعى وانماى عالم طبيعى فالى استطيع ان اجد فى هذا العالم انماطا اخرى من السلوك تتشبهك مع سلوكي . الا اني ما دبت نشأت ووجدت ان وجودي له فعالية ومعطى لذاته فانه يظل على الدوام متجاوزا للافعال

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception, Op. Cit. p. 410.

(٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ١١٢

(3) Merleau - Ponty. Le Visible et l'Invisible p. 288 Cité Par

الشارونى ، مرجع سابق ص ٢١٢

التي يريد الالتزام بها والتي لا تزيد عن كونها ما قام هو بتشكيله ، أي حالات خاصة لمبوميته التي لا يمكن تجاوزها . وهذه الخلفية للوجود المعطى هي ما يلاحظها الكوجيتو : فكل تأكيد وكل التزام وكل نفي أيضا ، وكل شك يأخذ مكانه في مجال مفتوح من قبل ، ويؤكد وجود آخر يلمس ذاته قبل القيلم بأي أفعال يفقد فيها احتكاكه بذاته . ويبدو هذا الآخر الشاهد على كل اتصال ، والذي بعونه لا يقوم إلا اتصال . كأنه يقف في طريق حل مشكلة الآخر . وهنا يوجد ما يسمى لاحادية معاشة *un solipsisme vécu* ... لا يمكن تجاوزها . فمما لا شك فيه أنني أشعر بأنني لست مؤسسا للعالم الطبيعي ولا للعالم الثقافي : ففي كل إدراك حسي وكل حكم أقوم بالاستمئانة بوظائف الحسية أو طلائقي الثقافية غير الملوكه لي في الواقع . وهنا يتسامل ميرلوبونتي كيف أجد داخل مجالي الإدراكي موقعا للذات أمام الذات ؟ لنقول أن وجود الآخر هو واقعة بسيطة بالنسبة لي ؟ أنها في كل الأحوال واقعة موجودة من أجل ، ولابد أن تتناسب مع عدد احتمالاتي وأن تفهم أو توجد بطريقة ما من خلالي حتى تكون لها قيمة كواقعة (٢) .

إن ما هو معطى في العالم باعتباره أوليا ليس هو الذات ، ذلك أن الذات تتأسس بواسطة الخبرة السابقة عن التفكير ، وإنما ما هو معطى هو مجال الخبرة كما ذكرنا من قبل ، وهو مجال فنومالي . وإدراكنا لكل من الذات والآخر يشق من هذا المجال للخبرة ، وتعتبر الذاتية المتبادلة كلبنة في هذا المجال للخبرة . إلا أن هذا لا ينفي وجود شيء خاص بي في مجال خبرتي ، ذلك أنها « خبرتي أنا » ولا أستطيع غيري أن يحوزها . وهو ما أطلق عليه ميرلوبونتي الاحادية المعاشة ، أن الذي يؤسس خبرتي وخبرة الآخرين هنو مجال الخبرة ومن خلفه

✽ بمعنى أن الأنا وحدة هو الموجود والفكر لا يدرك سوى تصوراته .

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Op. Cit

p. 411.

العالم كافق دائم لكل خبرة . وتوجد الذاتية المتبادلة لأن الخبرة تتفتح على عالم مشترك . وإذا فهمنا الخبرة بالمفهوم الفنونولوجى فسوف نجدها مفتوحة أساسا : انها تختلط بكافة خبراتى لتخلق بنيات واتباطا وتختلط بخبرة الآخرين. لتخلق مصان ذاتية متبادلة ولتؤسس للاتصال . اتنا نتشارك فى ادراكنا لنفس الأشياء ونتشارك فى الزمان والمكان وفى نفس الموائم الطبيعية والاجتماعية (١) .

ويخلل ميرلوبونتى على خبرتى بوجود الآخر بواسطة ما أتقنه من قبل عن التفكير . فالتفكير لايد أن يعطينا بطريقة ما هو خارج أطواره . . . *Pirréché* ، والا ما وجدنا ما نمارضه به . . . ولما أصبح مشكلا بالنسبة لنا . وبالمثل لايد لخبرتى أن تعطينى بطريقة ما الآخر ، لأنها اذا لم تفعل لما استطعت الحديث عن الوحدة أو العزلة . . . *solitude* . . . ولما استطعت ان اعلن إمكانية الوصول الى الآخر . ان ما هو صحيح وصادق منذ البداية هو افتتاح التفكير على ما هو خارجه وجملة موضوعا للتفكير . وبالمثل اتجاه خبرتى نحو خبرة الآخر ، تلك الخبرة التى لا يوجد ما ينازعها فى أفق حياتى حتى لو كانت المعرفة التى لدى عنها غير كاملة . ويوجد بين المشكلتين أكثر من موضع للمقارنة ، ففى الاثنين يتعلق الأمر بكيفية وضع نقطة ما خارج ذاتنا والحياة خارج إطار الفكر . إلى كيف يتسنى لى اتنا الشخص الذى يقوم بالادراك ، ومن هنا أيضا تؤكد ذاتى كذات علامة ، كيف أستطيع ادراك آخر ينسبنى فى نفس اللحظة هذه العمومية ، ان الظاهرة الرئيسية التى تؤسس ذاتيتى والاتصالى الموجود لدى فى اتجاه الآخر تمثل فى كونى مضطبا لذاتى . ائى مضطبا تعنى ائى اجد نفسى منذ البداية فى موقف وائى ملتزم فى عالم فيزيقى واجتماعى وائى مضطبا لذاتى تعنى ان هذا الموقف ليس غائبا عنى بالمرء ولا يوجد أبدا حولى كضرورة غريبة عنى ، فلمت بنقلها كئى بدخل غلبة . وحيرتى ، وهى تلك القدره الأساسية التى أملكها كي أكون

ذاتنا ليام كافة خبراتى لا تتميز عن دخولى فى العالم . فان اكون حرا ،
وان استطيع الاحتفاظ بذلتى دون ردها الى اى شيء لحيه ، وان احتفظ
فى مواجهة كل موقف بقدره على الانسحاب يمتد قدره بالنسبة لى ، قدره
ترسخ فى اللحظة التى انفتح فيها . مجالى المتملى ، حينما نشأت كوجه
نظر وكعرفة وحينما القى بى فى هذا العالم (١) .

وفى مواجهة العالم الانبغاض استطيع دائما استخدام طبيعى
للعباسية *possible* ، فأغلق عيني ، ولذتى واعيش غريبا عن
المجتمع ، ولتعامل مع الآخر ومع الاحتفالات ومع المياني الاثري باعتبارها
تربها بسيطا للآزوان والضوء . وهكذا اسلبها من معناها الانساني .
وفى مواجهة العالم الطبيعى استطيع دائما ان الجا الى الطبيعة المفكرة
واتشكك فى كمال ادراك حسي على حده . وهنا يقوم صدق
الاحادية . وكل خبرة ستظهر دائما لى كخاصية لا تغلب عمومية
وجودى ، ولدى دائما ، كما كان يقول بالبرانش ، الحركة التى تتيج
لى الذهاب الى ابعد . ولكنى لا استطيع الفرار من الوجود الى الوجود ،
فمثلا انا افر من المجتمع الى الطبيعة او اهرب من العالم الواقعى الى
عالم تخيل قائم على بقايا العالم الواقعى . ان العالم الفيزيقي
والاجتماعى يعمل دائما باعتباره مثرا لكافة استجاباتى سواء كنت
ايجابية ام سلبية . ولا تضع هذه الادراكات موضع شك الا لمصلحة
ادراكات أكثر صدقا تصحها ، فاذا كنت استطيع نفى كل شيء فلكى
اؤكد وجود شيء بشكل علم ، لذا نقول ان الفكر هو طبيعة مفكرة ،
تأكيد للوجود من خلال نفى الموجودات . لى استطيع اقامة فلسفة
احادية ، فيها يرى ميرلوبونتي ، ولكنى عندما أقفل ذلك فانا افترض
مجتمعا من البشر المتحدثين واتوجه اليهم (١) .

ان ميرلوبونتي يلاحظ التعارض بين الاما والآخر ، وكما سجله
فى « فنومولوجيا الادراك الحسى » فقد سجله أيضا فى العمل الذى

(1) Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la Perception* Op.
Cit. p. 412 - 413.

(2) *Ibid* p. 413.

نشر بعد وفاته وهو « المرئى واللامرئى » وهو يرى فيه ان الآخر فى حالة وجوده يجعلنى لا أستطيع بحكم تعريفه ان أمكث فيه لو انطباق معه او اعيش حياته : فأتى لا اعيش سوى حياتى أنا . فإذا كان الآخر موجودا فانه لا يصبح بالنسبة لى أبدا وجودا لذاته بالمعنى البحد والمعطى الذى اكونه بالنسبة لنفسى . وحتى لو جعلتنى العلاقة التى تربطنا أشعر انه « هو ايضا » يفكر وان « له هو ايضا » موقفه الخاص ، فأتا لست هذا الفكر مثلما اكون فكرى الخاص ، ولا املك هذا الموقف مثلما املك موقفى الخاص . ان حياة الآخر كما يحياها ليست بالنسبة لى خيرة حادثة او مكتة انها خيرة ممنوعة او مستحيلة ، ويتمين ان تظل كذلك اذا كان للآخر ان يظل هو الآخر . انى اتمسك فى الظاهر فقط بخبرتى - وجودى لذاتى ووجودى للآخر - واحترم الأصالة فى وجود الآخر لذاته ووجوده بالنسبة لى . الا ائى لست فى الواقع بصدد ثنائية : وجود لذاته ووجود للآخر وانما بصدد نسق ذو أربعة حدود : وجودى لذاتى ووجودى للآخر ، ووجود الآخر لذاته ووجوده بالنسبة لى (١) .

ان ميرلوبونتى يعطى من شأن للوجود الانسانى ووجود الآخر كتركيب فى هذا العالم الانسانى المتبادل بيننا . والفيلسوف ذاته فى اعتكافه التاملى لا يتخلف عن لخذ الآخرين معه لانه تعلم ، فى ظلام العالم ، ان يعامل الآخرين دائما كرفقاء . *consortes* . وعلمه كله قائم على مثل هذه المعطيات . ان الذاتية متبادلة تتكشف كمعرفة لذاتها والآخر ، وبهذه الصفة تكون ذاتية متبادلة . وبمجرد ان يتجمع الوجود ويلتزم فى شكل سلوك فانه يقع تحت الادراك الحسى ، ومثل اى ادراك حسى فانه يؤكد اشياء تتجاوز ما يراه . فعندما اقول انى لرى منفعة السجائر وانها هنا فأتى افترض تطورا للخبرة تذهب الى اللانهائى ، وهكذا التزم بمستقبل ادراكى كامل . وبالمثل عندما اقول انى اعرف شخصا معيناً وانى احبه ، فأتى اقصد من وراء صفاته خلفية لا تنتهى

(1) Merleau - Ponty . *Le Visible et l'Invisible* . Paris . Gallimard , 1964 . p. 110 - 111.

قد تفجر يوما ما الصورة التي لرسمها له . ويهذا الثمن يوجد بالنسبة
لنا اشياء « وآخرون » ليس من خلال الوهم وإنما عن طريق فعل عنيف
هو الادراك الحسى ذاته(١) .

وربط الفرد بالأخر عن طريق اللغة ، وتحديث اللغة من
النهاية الاجتماعية فى شكل حوار حيث يدخل فكرى مع فكر الآخر
على خلفية مشتركة . ويقول ميرلوبونتي : « عندما اتحدث الى عندما
افهم فلنا اختبر وجود الآخرين بداخلى ووجودى داخل الآخرين ، ويعتبر
هذا الوجود حجر الزاوية فى نظرية الذاتية المتبادلة ، وهكذا يمكننى
فهم عبارة هوسرل القائلة بأن الذاتية المتعالية هى الذاتية المتبادلة-«(٢) .
وهكذا يتبين لميرلوبونتي أنه يوجد فى المشاركة بين الخوات أو الفهم
قنطرة تربط بين الذاتية الموضوعية واساس مطلق لفنومولوجيا لاذاتية
من خلال الذاتية المتبادلة(٣) .

علينا إذن اعادة كشف العالم الاجتماعى بمد كشفنا للعالم الطبيعى ،
ليس باعتباره موضوعا ضمن الموضوعات الأخرى وإنما كجمال دائم او بمد
من ابعاد الوجود : فانا نستطيع ان استدير عنه ولكنى لا أستطيع ان اكف
عن كونه فى موقف بالنسبة له . ان علاقتنا بالعالم الاجتماعى مثل علاقتنا
بالعالم أكثر عمقا من أى ادراك او إلى حكم . ومن الخطأ ان نضع أنفسنا
فى المجتمع كموضوع ضمن الموضوعات الأخرى كما انه من الخطأ ان نضع
المجتمع داخلنا للفكر . ويمثل الخطأ من التلحيقين فى معاملة العامل
الاجتماعى... Le social كموضوع ، فلابد ان نرجع الى للعالم الاجتماعى
الذى نحتك به بمجرد وجودنا والذى نصله مرتبطا بنا قبل أى اسقاط ،

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op.
Cit. p. 416.

(2) Merleau - Ponty . Signes. Op. Cit, p. 121.

(3) Spiegelburg . Op. Cit p. 567.

فالوعى الموضوعى والعلمى بالماضى وبالحضارات مستحيل اذا لم اتصل بها عن طريق مجتمعى وعالى الثقافى ، وعن طريق افاق الماضى والحضارات ذاتها اذا لم لجد فى حياتى البنيت الاساسية للتاريخ (١) .
ان الآخرين لا يوجدون كما راينا فى الطفولة والجنس والحب واللغة والثقافة فحسب ، بل اتنا نفهم نطق الآخرين بشكل اكثر تحديدا وبسهولة اكبر وفى داخل موقف تاريخى اجتماعى سياسى ، وفى اتصالنا بالماضى وبالحضارات .

ويبحث المؤرخ والفيلسوف عن تعريف موضوعى للطبقة أو للدولة : هل تقوم الدولة على اللغة المشتركة لم على تصورات بالنسبة للحياة ؟ هل تقوم الطبقة على ارقام الدخل اأم على وضعها بالنسبة لدائرة الانتاج ؟ ونحن نعلم فيها يرى ميرلوبونتى ان هذم المحككات لا تتيح فى الواقع معرفة ما اذا كان الفرد ينتمى الى دولة لم الى طبقة ما . ففى كل الثورات يوجد المتميزون الذين ينضون الى الطبقة الثورية والمضطهدون الذين يدينون بالولاء للمميزين . وكل دولة تضم خائنها ، فلا الدولة ولا الطبقة هى نكبة تهاجم الفرد من الخارج كما انها ليست بقيم يضعها الفرد فى الداخل . وانما هى انسلط من المشاركة نستدعيها . وفى فترات الهدوء توجد الدولة والطبقة كمثيرات لا اتوجه اليها سوى بلجابات شاردة او مشوشة لأنها كمنة ويحول الموقف الثورى لو الموقف الذى تواجه فيه الدولة خطرا قويا الروابط السابقة على الوعى التى كانت تربطنى بالدولة أو الطبقة الى مواقف واعية ، ويصبح الالتزام الضمنى بالدولة التى كانت حتى اللحظة مجرد شيء يمشيه المرء التزاما مكشوفاً وظاهراً .
الا انه يبدو امام ذاته باعتباره سبقا على القرار(١) .

وكما نثير العلاقة بالآخر .موضوعات عديدة اجتماعية وسياسية

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de Perception*. Op. Cit.

p, 415.

(2) Ibid , p. 417.

ونفسية فانها تثير بنفس الدرجة من الاهمية الوعى بالموت . فالخبرة الوحيدة التى تقرينى من وعى اصيل بالموت هى الخبرة بالآخر . فانا اشعر بتهديد الآخر لى عندما استمر فى الشعور بذاتيتى فى اللحظة التى تحولنى فيها نظرة الآخر الى موضوع . وانا لا احوله الى حالة العبودية الا اذا ظل حاضرا لى كوعى وكحرية فى اللحظة التى انتظر فيها الية كموضوع ، فالوعى بالصراع ممكن فقط من خلال العلاقة المتبادلة والمعامل الانسانى المشترك بيننا . وانا لا ننفى وجود كل منا للآخر الا بعد ان يعرف كل منا الآخر كوعى . ويتابع ميرلوبومنتى هيجل فى نظريته للموت والآخر ويتبنى آراءه بخصوص الصراع وجدل السيد والمبدع وذلك فى احد مقالات كتابه « المعنى واللامعنى » .

ان الآخر ضرورى واساسى بالنسبة لى : فانا لا اسطيع ان اكون جرا بفردى ، ولا ان اكون وعيا بفردى ، ولا ان اكون انسانا بفردى . وهذا الآخر الذى كنت اجد فيه خصى منذ البداية هو بالفعل خصى لانه انا ذاتى . ابنى اجد نفسى فى الآخر ، كما اجد الوعى بالحياة داخل الوعى بالموت . ذلك لكونى منذ البداية هذ الخليط من الحياة والموت ، من العزلة والاتصال فى اتجاه نحو الحل . وكما يتم تجاوز الوعى بالموت فان السيطرة والسادية والضعف يدمر بعضها البعض ، وفى النزاع الدائر بين انماط الوعى أو بين الأخوة الإعداد فان نجاح احدهما فى اصابة الآخر ان يسفر عن شيء . لن يوجد مكان لكرامية الآخر أو تأكيد الذات الذى هو مبدأ الصراع . ان الذى يطور وعيا اكثر دقة من خلال الموقف الانسانى ليس هو السيد لانه يجهل خلفية الوجرد والاتصال الذى يلعب عليه باسمه وكبريائه ، وانا هو المبدع الذى يخاف حقا والى يعدل عن الفوز بواسطة السلاح ، وهو وحده الذى لديه الخبرة بالموت لانه الوحيد الذى يملك حبا للحياة . ان السيد يريد ان يوجد لذاته فقط . ولكن فى الواقع هو يبحث عن الاعتراف به كسيد من جانب الآخرين . انه اذن ضعيف فى قوته . والمبدع يقبل ان يكون الآخر ، ولكنه يريد الحفاظ على حيالته بهذا الثمن ، يوجد اذن قوة

ما فى ضعفه هذا . ولكونه يعرفه اكثر من سيده القواعد الحيوية للانسان فانه هو الذى سيحقق السيادة البوحيدة الممكنة : ليس على حساب الاخر وانما على حساب الطبيعة . لقد اقام حياته فى العالم بطريقة اكثر صراحة من سيده ولذا فانه يعلم اكثر منه ما يعنيه الموت ، فقد جرب القلق ، وعن طريقه يصبح الوجود الانسانى تاريخا ويمكن للقرارات المتتالية للانسان ان تتركز فى فعل واحد يلتقى من خلاله اشكال الوعى . ان الله يجعل من نفسه انسانا او ان الانسان يجعل من نفسه الها (١) .

وبينما تبقى تناقضات الوجود لذاته والوجود للآخر دون حل لدى سارتر فان هيجل يحول الموت الى حياة ويرى ان حقيقة الموت والصراع ما هى الا مرحلة النضج التى يتخطى عن طريقها التاريخ تناقضاته كي يحقق فى العلاقة الحية بين البشر وعد الانسانية الذى كان يظهر فى الوعى بالموت والصراع مع الاخر . واذا كان هيجل قد كف عن تشاؤمه فى هذا الانتقال الى التاريخ فان ميرلوبونتى بدوره يحل المشكلة عن طريق ارادة الحياة . فمسوا كذا بصدد جسمى او العالم الطبيعى او الماضى او الميلاد او الموت فان الموضوع يتمثل فى معرفة كيف استطيع ان اكون متفتحاً على ظواهر تتجاوزنى ، الا انها لا توجد الا بقدر ما اثبتولها والحيها .

ويرى ميرلوبونتى ان الاتجاه المالى *L'idéalisme* الذى يجعل الخارج مباطنا بداخلى ، والاتجاه الواقعى *Le réalisme* الذى يقوم باخضاعى لحركة سببية ، يزيفن الروابط المدافعية القائمة بين الخارج والداخل ويجعلها غير مفهومة . فان ماضينا الفردى على سبيل المثال لا يمكن ان يكون معطيا لنا بواسطة الحياة الفعالة لحالات الوعى او بواسطة آزار عقلية *traces cérébrales* ولا بواسطة وعى

(1) Merleau-Ponty. Sens et non — Sens . Paris Les Editions Nagel 1966, p. 118 - 119.

بالماضى يؤسسه ويصل اليه فى الحال . ففى الحالتين ينقصنا معنى الماضى ، لأن الماضى سيكون بالنسبة لنا قد أصبح حاضرا . فإذا كان لا بد للماضى أن يوجد بالنسبة لنا فلا يتسنى هذا سوى عن طريق وجود غايض يسبق أى استدعاء واضح ، أى يونجد باعتباره مجالا تفتح عليه . لا بد إذن أن يوجد - الماضى - بالنسبة لنا فى اللحظة التى لا نفكر فيه وأن تسجل استجابتنا على هذه الكتلة المعتمة . وبالمثل اذا لم ادرك العالم كمجموعة من الأشياء والشئ كمجموعة من الخصائص فلن يكون لدى أى يقين وإنما مجرد احتمالات ، ولن يكون لدى واقع يتعذر الاعتراض عليه وإنما مجرد حقائق مشروطة . فإذا كان الماضى والعالم موجودين فلا بد أن يكونا مباطنين من حيث المبدأ - فلا يمكن أن يكونا سوى ما اراه ورأى وهن حولى - وفى نفس الوقت بتعاملين من حيث الواقع - فهما موجودان فى حيثى قبل ظهورهما كموضوعات لأفعالى المقصودة (١) .

ويلتقى لدى ميرلوبونتي النمط الوجودى للعالم الاجتماعى بكافة موضوعات التعالى . فبإحدى وموتى لا يمكن أن يكونا موضوعات للفكر بالنسبة لى . فباعتبار أنى قائم فى الحياة ، مستندا على طبيعتى المفكرة ، مرتبطا بهذا المجال المتعال الذى يفتح منذ ادراكى الأول ، وحيث يعتبر كل غياب الوجه الآخر للحضور وكل صمت هو شكل من أشكال الوجود الصاخب فأنى املك من حيث المبدأ نوعا من الوجود فى كل مكان ubiquit6 كما املك الأبدية ، وأحص أنى معطى لتيار لا ينتهى من الحياة التى لا استطاع التفكير فيها ، سواء بدايتها أو نهايتها . فأنى الحى الذى افكر فيه ، وهكذا يوجد دائما ما يسبقها وما يستمر بعدها . الا أن هذه الطبيعة المفكرة التى تخفقنى كوجود تفتح لى العالم من خلال منظورما ، وألتقى معها احساسا بلىتمالى وقلق لأن هناك ما يتجاوزنى بحيث أنى اذا لم افكر فى موتى فأنى اعيش فى جو الموت بشكل عام .

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Perception, Op. Cit. p. 417 - 18.

توجد اذن ماهية للموت قائمة فى افق افكارى . ولما كانت لحظة الموت هى بالنسبة لى ذلك المستقبل الذى لا اجتازه حاليا ، فانى على ثقة باتى لا احيا وجود الآخر بالنسبة لذاته . الا ان كل آخر يعيش بالنسبة لى باعتباره وسطا من المشاركة او المعية التى يتعذر رفضها ، وهكذا يكون لحياتى جو اجتاعى كما ان بها طعم الموت (١) .

ان العالم الحسى والعالم التاريخى هى اذن عوالم متبادلة او مشتركة *intermondes* ، ذلك لأنها تعتبر لحظات تتوجه اليها بمجرد اننا نحيا ، هى سجلات يحفظ فيها ما نراه وما نفعله كى تصبح شيئا او عالما او تاريخا . ان حياتنا لها مناخها . فهى دائما محاطة بما نسميه العالم الحسى او التاريخ الذى هو « النحن » الخاص بالحياة الجسمية « والنحن » الخاص بالحياة الانسانية (٢) .

وبإذا كنا نموت بمفردنا فيها يرى ميرلوبونتى فاننا نحيا مع الآخرين ، فمن الصورة التى يرسمونها لنا وحيما يوجدون توجد نحن ايضا . ان ما يتيح للبطل المعاصر التضحية ليس هو الاعجاب بالموت كما نجد لدى نيتشه ، ولا الثقة باننا نحقق ما يريده التاريخ منا كما نجد لدى هيجل ، هو الوفاء للحركة الطبيعية التى ترمى بنا فى اتجاه الاشياء والآخرين . ان ما احبه ليس هو الموت بل هى الحياة كما يقول سان اكسوبرى *Saint Exupéry* (٣) . ريمون م.لوبونتى اخيرا ان البطل المعاصر ما هو سوى الانسان (٤) .

رابعا - الكوجيتو

لم يكن ميرلوبونتى فى دراسته للوجود لذاته والوجود داخل

(1) Ibid p. 418.

(2) Merleau - Ponty. *Le Visible et l'Invisible* Op. Cit. 115.

(3) Merleau - Ponty. *Sens et non - Sens* Op. Cit. p. 329.

(4) Ibid p. 331.

* يطبق على الكوجيتو احيانا لفظ الكينونة وحيثا يستخدم التعبير

العالم*** *Être-au-Monde* -ليستطيع تجاوز الكوجيتو
الديكارتي . وإذا كان قد نقد الكوجيتو التقليدي ، وهو ما فعله من قبل
كل من شيلر وهيدجر ، فذلك لمصلحة كوجيتو جديد ، كوجيتو وجودي
ذو طابع فنومنولوجي ، إذ أن ميرلوبونتي لم يتخل لحظة واحدة عن
المقاصد الأساسية والنهائية التي وضعها هوسرل .

وقد عرفنا أن الفلسفة الوجودية تبدأ من الكوجيتو الديكارتي وأنها
تتجاوز هذا الكوجيتو في الوقت نفسه . ويتناول هذا التجاوز
جانبين : فهو من ناحية تجاوز للكوجيتو لأن الأنا أفكر يتحول في الفلسفة
الوجودية وبمقتضى فكرة القصد إلى الأنا أفكر في شيء ما ، أعني في
موضوع تفكيره . وهو تجاوز له من ناحية أخرى لأن الأنا الوجودي لم
يعد كما كان الأمر عند ديكارت جوهرًا مفكرًا ، وإنما قد تحول إلى أنا
جسماني . فالكوجيتو الوجودي هو كوجيتو متجسد (١) .

وقد تأثر تفكير ميرلوبونتي في هذا الموضوع بكل من ديكارت
وهوسرل وسارتر ، فهؤلاء الثلاثة قد اهتموا بدراسة الوعي باعتباره
نقطة البداية وأساس كل تفلسف ، إلا أن ميرلوبونتي مع مشاركته لهم

الموجود للدلالة على نفس الشيء . وقد فضلنا التعبير « كوجيتو » لأنه
أكثر التعبيرات دلالة ، ولأن ميرلوبونتي نفسه قد احتفظ به واستخدمه .
وقد أخذت الكلمة عن ديكارت الذي أوضحها بمبارته المشهورة « أنا أفكر
إذن أنا موجود » ويقصد بها إثبات الوجود عن طريق الفكر .

*** يستخدم الفلاسفة الفرنسيون تعبيرين : *Être dans le monde*
Être au mode . الأول يحمل معنى مكانيًا أوسع والثاني يشير إلى أننا
أحياء . وقد فضلنا ترجمة الأول « بالوجود في العالم » والثاني
« بالوجود داخل العالم » . يستخدم « الوجود داخل العالم » لبيان
اتصالنا الحي بالعالم وليس مجرد الاعتماد عن القصور المكاني .
(١) الشارونى : مرجع سابق ص ٥٣٣

فى اهتمامهم بالوعى الا انه وجد من الصعب تقبل النتائج الفلسفية المترتبة على القول بأولوية الوعى ، اذ ان الوعى سيصبح هكذا منفصلا عن جسبه وعن العالم ، ويصبح المعنى ناتجا للوعى . ان الكوجيتو *véritable* لديها يرى ميرلوبونتى هو كالتالى : يوجد وعى بشئ ما ويوجد الشئ ، اذن توجد المظاهرة . فلوعى ليس اهتماما بذاته او اهمالا لها فهو ظاهر امام ذاته ولا يوجد شئ فيه لا يعلن بطريقة ما عن نفسه ، ولا يعتبر ظهور الشئ امام الوعى وجودا بل هو ظاهرة . ويسبب قيام الكوجيتو الجديد فيها وراء الحقيقية والخطا فانه يجعل كلا منهما ممكنا . ان المعاش يعاش بواسطة انا ، وانا لا اجهل الاحساسات التى اخفيها ، وبهذا المعنى يعلن ميرلوبونتى ان اللاوعى غير موجود . الا اننى أستطيع ان احيا اشياء تتجاوز ما اتمثله ، ووجودى لا يرد الى ما يظهر بالضرورة من ذاتى . فيوجد بدخلى احساسات لا اجد لها اسما واشكال من السعادة المزيفة لا استسلم لها بالكامل . ان الاختلاف بين الوهم والادراك الحسى هو اختلاف اسمى ولا يمكن قراء حقيقة الادراك الا فى ذاتها (١) .

وقد طرح ميرلوبونتى تساؤلاته حول الكوجيتو الديكارتى . فهو ايا هذا الفكر الذى تشكل فى عقل ديكارت منذ ثلاثة قرون او هو معنى الكتابات . وبأى شكل من الأشكال فهو هذا الوجود اللقائى الذى يمتد نحو فكرى لكثير مما يحتويه مثلما يتجه جسمى فى وسط مألوفه لياخذ مساره بين الموضوعات دون أن احتاج الى ان اتمثل بالضرورة هذه الموضوعات . وبينما يحاول الاتجاه الواقعى القاء الضوء على قيام التماثل الفعّال والوجود فى ذاته للعالم والأفكار فان ديكارت يرجع الأشياء والأفكار الى الأنا ، فالخبرة بالأشياء المتعالية ليست ممكنة الا اذا كنت لصل لنا المشروع بدخلى . وعندما اقول ان الأشياء متعالية فان هذا يعنى انى لا املكها وانى لا ادور حولها فهى متعالية بالقدر الذى اجهلها به والذى اؤكد من خلاله بشكل اعمى وجودها العار(٢) .

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit. p. 342 - 43.

(2) Ibid. p. 423.

وينتقد ميرلوبونتي موقف ديكرت متسائلا . أى معنى فى تأكيدى على وجود شىء أجهله أنا ذاتى ؟ فإذا كان يوجد بعض الحقيقة فى مثل هذا التوكيد فمرجعها قياسى باستشفاف طبيعة أو ماهية ما يشير اليه . فمثلا نظرتى الى الشجرة باعتبارها نشوة صامتة فى شىء مفرد تتضمن تفكيراً معيناً يدور حول الرؤية وتفكيراً يختص بالشجرة ، وهذا يعنى انى أجد فى هذا الشىء الموجود فى مواجهتى طبيعة معينة أقوم أنا بصياغة فكرة عنها . ان ميرلوبونتي يجمع فى نظريته تلك بين كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية ، فهو لا يرفض العالم لحساب الفكر أو العقل كما أنه لا يرفض العقل لحساب العالم ، وفى نفس الوقت لا يقول بأولوية أى منهما على الآخر . فالأشياء اذا كانت موجودة من حوائى فيرجع ذلك الى وجودها بفاعلية لئلى أجهل مثل هذا الوجود كواقعة . وإذا كنت أستطيع ان اتصرف عليها فذلك لأن الاحتكاك بينى وبين الأشياء قد ايقظ بداخلى علماً أولياً يخص كافة الأشياء ، ولان ادراكاتى الحسية النهائية المحددة هى اشكال جزئية لقدرة على المعرفة تلازم العالم وتعرضه أمامى بأكمله . وبالإضافة الى تلك الصورة للمعرفة التى نحصل عليها من خلال وصف الذات الواقعة فى العالم يضيف ميرلوبونتي صورة أخرى حيث تقوم الذات ببناء أو تأسيس نفس هذا العالم . وتعتبر هذه الصورة أكثر أصالة عن الأخرى ، ذلك ان التبادل بين الذات والأشياء القائمة حولها غير ممكن الا اذا سبقه قيام الذات بإيجاد الأشياء ووضعها من حولها واستخراجها من خلفيتها الخاصة . ونفس الشىء ينطبق على أفعال الفكر التلقائى (١) .

وعندما يتحدث ميرلوبونتي عن « الكوجيتو » أو الشعور بالذات فإنه لا يتحدث عن كوجيتو فردى ينكشف فيه وجود الذات من خلال الفكر بل هو يتحدث عن كوجيتو وجودى يكشف لى منذ البداية عن وجودى فى العالم ، ووجودى مع الآخرين . واذن فان العالم ليس هو ما اتمقله ؛

· (1) Ibid p. 422.

ل هو ما احياه ، وقبلى انتى مفتوح امام العالم انما يعنى اننى اشترك فى هذا العالم دون ان املكه ، ودون ان استوعبه . وعلى ذلك ، فان مهمة الفلسفة الحقيقية لا تعدو محاولة الكشف عن العالم ، أو العمل على اعادة النظر اليه . وحينما يكشف المرء عن سر العلم ، فانه يكشف فى الوقت نفسه عن سر العقل ، ان « العالم » هو « اللوغس » الاوحد الذى يسبق فى وجوده كل شيء . واذا كان سارتر قد قال انه قد عصى علينا بالحرية ، فان ميرلوبونتى يقول انه قد قضى علينا بالمعنى ، لأن لكل شيء معنى ، وليس علينا سوى ان نقوصل الى وصف تلك المعانى أو المساهيات (١) .

ويعترف ميرلوبونتى بان الكوجيتو الديكارتى يقع وراء ما يتمثله باعتباره بشكل موضوع تفكيره ، وله افق للمعنى مكون من كم من الافكار اتت اليه من قراءته لديكارث وافكار أخرى موجودة لديه ولم يتم بتطويرها بعد . ويقول ميرلوبونتى فى هذا الصدد . « انى أنا الذى يقوم باعادة تأسيس للكوجيتو التاريخى ، وأنا الذى يقرأ نصوص ديكارث ويجد فيها حقيقة لا تموت ، وفى النهاية ليس للكوجيتو الديكارتى معنى الا من خلال الكوجيتو الخاص بى ، فلم اكن لاأفكر فى شيء ان لم يكن لدى كل ما احتاجه كى فيجده . فأنا هو الذى يرسم هدفا لفكرة يتمثل فى استعادة حركة الكوجيتو ، والقول فى كل لحظة بمراجعة اتجاه فكرى نحو هذا الهدف . لايد اذن لفكرى ان يسبق ذاته وان يكون قد وجد منذ البداية ما يبحث عنه عنه والا ما كان ليفعل . لايد ان اعرف فكرى بأنه تلك القدرة الغريبة الموجودة لديه والتي تدفعه الى الذهاب الى الامام والإطلاق ، وان يجد نفسه دائما داخل نفسه ، وفى كلمة واحدة لايد ان يعرفه باستقلاليته » (٢) .

ويعتبر ميرلوبونتى كل تفكير فى شيء ما وعيا بذاته ، بدونه

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣١

(2) Merleau-Ponty. *phénoménologie de la perception*, Op, Cit. p. 425.

لا يوجد الموضوع . واثنا لنجد فى اعماق كل خبرائنا وكل افكارنا وجودا معيناً يتعرف على ذاته فى الحال لانه معرفة بذاته ويكل الأشياء . وهو يعرف وجوده الخاص ليس بواسطة التحقق منه كواقعة معطاه أو بالاستقناق ابتداء من فكره عن ذاته وانما بواسطة احتكاك مباشر معه . ان الوعى بالذات ما هو الا الوجود الفعال للفكر . ولا بد للفعل الذى اعنى بواسطته شيئاً ما أن يكون متوقفاً فى اللحظة ذاتها التى يحدث فيها والا فسينهار . ويرى ميرلوبونتى فى سياق تحليله للكوجيتو الديكارتي اننا اذا انتقلنا معه من الأشياء الى التفكير فيها فان هذا يعنى أجد شيئاً ، الأول : رد الخبرة الى مجموعة أحداث. نفسية تعتبر الانا بازاءها هو الاسم الشائع أو السبب المفترض ، وهنا لا نرى كيف يكون وجودى أكثر يقيناً من أى شئ آخر ما دام هذا الوجود غير مباشر فى لحظة لا يمكن ادراكها . والثىء الثانى هو : التعرف فيها وراء الأحداث على مجال ونسق للأفكار غير مقيد بالزمان أو بأى قيد آخر ، فهو نمط للوجود لا يدين بشئ الى الحديث وانما هو وجود كوعى ، هو فعل عقلى يدرك عن بعد كل ما يهدف اليه ، هو « الانا افكر » الذى يصبح بذاته ودون أى اضافة « انا موجود » (١) .

ان النظرية الديكارتية للكوجيتو لابد اذن ان تقودنا منطقياً الى التأكيد على لا زمانية العقل وعلى الاعتراف بوجود وعى بالأزلية (٢) وينظر الى الأزلية هنا باعتبارها القدرة على الاحاطة بالتطورات الزمانية والتنبؤ بها لتحقيق مقصد وحيد سيكون هو ذاته تعريفاً للذاتية (٣) .

(1) Ibid p. 428.

(2) P. Lachéze-Rey. *L'Idéalisme Kantien*. Paris, Alcan 1932 p. 184 cité par Ibid. p. 426.

(3) P. Lachéze - Rey. *Le Moi et le Monde et Dieu*. Paris, Bowin 1938 p. 68 cité par Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la Perception* Op. Cit. p. 426.

ويرى ميرلوبونتي أن نتائج الكوجيتو الديكارتي تحتم علينا اجراء تعديل فيه . فاذا كان الكوجيتو ينبغي بنمط جديد للوجود لا يدين بشئ للزمان ، واذا كنت اكتشف ذاتي باعتباري أحد المكونات العامة لكل وجود أصل اليه ، وباعتباري مجالا متعاليا دون داخل أو خارج ، فيتعين ألا تقتصر على القول بأن عقلي « عندما يتعلق الأمر بشكل كافة موضوعات الحس يعتبر هو آلة سبيوزا » (١) . ذلك أنه ينبغي « لا نضفى قيمة نهائية على التمييز بين الشكل والسادة . فكيف يستطيع العقل عند تفكيره في ذاته أن يجد في التحليل الأخير معنى في فكرة القابلية للانفعال فيفكر في ذاته كمتأثر *affecté* . أنه لا يفكر في ذاته كمتأثر ما دام يؤكد من جديد فعاليته في اللحظة التي يبدو فيها كأنه يحد منها ، فاذا كان هو الذي يضع نفسه في العالم فاته غير موجود ، وبالوضع الذاتي *autoposition* ليس وهما . يتعين إذن القول دون أي قيد أن عقلي هو الله » (٢) .

ويرى ميرلوبونتي ضرورة ايجاد طريق وسط بين الأزلية وذلك الزمان المجزء الخاص بالنزعة التجريبية ونحن نتناول من جديد تأويل الكوجيتو وتأويل الزمان . لقد عرفنا بالتأكيد أن علاقتنا بالأشياء لا يمكن أن تكون علاقات خارجية كما لا يمكن للوعي بالذات أن يكون تسجيلا بسيطا لأحداث نفسية . واننا لا ندرك عالما ما إلا اذا كان هذا الإدراك بمثابة أفكار أنا قبل كونها وقائع ملاحظة . يبقى أن نفهم بالتحديد انتماء العالم للذات وانتماء الذات الى نفسها ، هذا الكوجيتو الذي يجعل الخبرة ممكنة كما يجعل سيطرتنا على الأشياء وعلى « حالات الوعي » ممكنا كذلك . وسوف نجد حينئذ أن الكوجيتو ليس غريبا عن الحدث ولا عن الزمان

(١) Kant, *Vebergang*, Adickes . p. 756 cité par Lachéze-Rey.

L'Idealisme Kantien, p. 464 cité par M - P. *Phénoménologie de la perception*. Op. Cit . p. 427.

(2) Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit. p. 427.

بل هو النمط الاساسى للحدث والتاريخ ، وتعتبر الاحداث الموضوعية واللاشخصية اشكالا المشتقة ، كما لم يعد اللجوء الى الازلية ضروريا سوى من خلال التصور الموضوعى للزمان(١) . واننا لنقتبن من خلال هذه الواجهة من النظر التى يقدمها لنا ميرلوبونتى ان الكوجيتو الجديد هو كوجيتو زمانى .

والشئ المؤكد فى رأى ميرلوبونتى هو ان التفكير ليس موضوع شك . والادراك الحسى هو هذا النوع من الافعال الذى لا يتضمن فصلا بين الفعل ذاته وبالعبارة التى يشير اليها . فالادراك الحسى والمدرك لهما نفس النمط الوجودى لاننا لن نقدر ان نفصل عن الادراك الحسى الوعى الذى لدية او الوعى الذى هو عليه للوصول الى الشئ ذاته . ولا يوجد مجال للاحتفاظ بيقين الادراك الحسى مع انكار يقين الشئ المدرك . فاذا كنت ترى منفضة سجائر بالمعنى الملىء لكلمة ارى فلا بد ان توجد منفضة ولا استطيع ان احول دون هذا التوكيد .

ان ارى يعنى ارى شيئا . ان ارى لونا احمر يعنى انى ارى لونا احمر موجودا بالفعل . وعندما يقول ديكارت ان وجود الاشياء المرئية مشكوك فيه بينما رؤيتنا باعتبارها فكرة بسيطة للرؤية ليست موضع شك فان هذا الموقف لا يصهد امام النقد . ذلك ان فكر الرؤية لا يمكن ان يكون له معنيان . ففي البداية يمكن ان يكون له المعنى المحدد للرؤية المفترضة اى لدى « انطباع انى ارى » وهنا تكون ازاء يقين شئ ممكن ، محتمل ، « وفكر الرؤية » *la pensée de voir* يستدعى ان يكون لدينا فى بعض الحالات خبرة برؤية لصيلة او فعالة يكون فكر الرؤية على شاكلتها ، وحيث يمكن يقين الشئ . فيقبن المحتمل ليس سوى احتمال اليقين وفكر الرؤية ليس سوى الرؤية باعتبارها فكرا ، ولن توجد لدينا ما لم تكن الرؤية موجودة فى الواقع . اما المعنى الثانى

(1) Ibid, p. 427-428.

«فكر الرؤية» فقد يكون الوعي الموجود لدينا يصدد قدرتنا المؤسسة «*pouvoir constituant*» . ومهما كان الوضع بالنسبة لادراكاتنا الانبريقية التى قد تكون صادقة او كاذبة فانها لا تكون ممكنة الا اذا كان يمكنها عقل قادر على التعرف على موضوعات الادراك المقصودة وتعريفها والمحافظة عليها املنا . ولكن اذا كانت هذه القدرة المؤسسة ليست وهما واذا كان للانراك الحسى هو حقبا امتدادا بسيطا لدينامية داخلية استطيع التلائم معها ، فان اليقين الموجود لدى عن المقدمات المتعالية للعالم لابد ان تمتد الى العالم ذاته ، ولما كانت الرؤية ليست سوى «فكر الرؤية» فان الشيء المرئى هو ما افكر فيه والمثالية المتعالية ما هى الا واقعية مطلقة . ويكون من التناقض ان تؤكد فى وقت واحد - كما فعل هوسرل عندما اعترف بان كل رد متعال هو رد اينتيكى - على ان العالم مؤسس بواسطتى لنا بينما لا استطيع ان اشتق من هذه العمية نسوى الشكل والبنيتات الاساسية ، لابد ان ارى العالم الموجود يظهر املى وليس مجرد العالم كفكر والا سوف اجد نفسى ازاء بناء مجرد بدلا من وعى واقعى بالعالم . فلا يمكن اعتبار ضرورة المرور بالماهيات وعقابة الوجودات وقائع تمضى من نفسها ، بل هى تساهم فى تحديد معنى كل من الكوجيتو والذاتية الاخيرة . فاننا لست فكرا مؤسسا و «النا افكر» لا يكون «النا موجودا» اذا لم استطيع بواسطة الفكر ان اتساوى مع الثراء الواقعى للعالم وان اقضى على الزيف (١) .

وهكذا مهما كان المعنى الذى نقبله فان فكر الرؤية ليس مؤكدا سوى اذا كانت الرؤية الفعالة مؤكدة . وعندما يقول لنا هيكارت ان الاحساس بمفرده حقيقى دائما ، وان الخطأ يأتى من التأويل المتعال الذى يعطيه الحكم فانه يقوم هنا بتدبير وهى : فالحساسى بشئ لا يقل صعوبة عن معرفتى بوجود الشيء املى ، والشخص المصاب بهستريا يشعر ، الا انه يدرى كنه شعوره ، مثلما يدرك المرضوعات الخارجية

هون أن يدرك هذا الإدراك . وعندما أكون على العكس متأكدا أنني
لحسنت فإن يقين الشيء الخارجى يدخل ضمن الطريقة التى يحدث بها
هذا الاحساس وينمو أبهى . قد يكون الما فى الساق أو لونا
أحمر يتعين أن يوجد وراء التأويل الذى أعطيه لاحساساتى
نوافع ، ولا يمكن لهذا أن يحدث إلا من خلال بنية هذه الاحساسات ،
لذا فمن الممكن القول بأنه لا يوجد تأويل متمال كما لا يوجد حكم
لا يبتلى من شكل الظواهر نفسها . لا يوجد دائرة للمحاكاة أو المباطنة ،
أى لا يوجد مجال لوجود وعى محض ضد أى خطأ . إن أفعال الذات
تملك طبيعة معينة تجعلها تتعالى على ذاتها ولا يوجد ما يسمى العلاقة
الوثيقة مع الوعى . فالوعى ما هو سوى تعال من أوله إلى آخره .
ليس ذلك التعال الخاضع . فاعنا سبق وإن قلنا أن مثل هذا التعال
هو توقف للوعى . بل هو تعال نشيط وفعل (١) .

ويرى ميلوبونتى أنى اتأكد من الرؤية بواسطة رؤية هذا أو
ذاك ، أو على الأقل عن طريق إيقاظ مجال بصرى من حولى هو عالم
مرئى لا اتأكد منه فى النهاية سوى عن طريق رؤية شيء بعينه . أن
الرؤية هى فعل ، هى ليست عملية أزلية وإنما عملية تتضمن أكثر مما
وعدت به ، تتجاوز دائما مقدماتها ولا تحتوى بداخلها سوى انفتاحى
الأول على مجال من التعاليات transcendances . أن ما
اكتشفه هو أن الكوجيتو ليس المباطنة النفسية أو تواصل كل الظواهر
مع « حالات خاصة للوعى » وهو ليس الاحتكاك الأعلى للاحساس مع
ذاته . أنه حتى ليس المباطنة المتعالية أو انتماء كافة الظواهر إلى وعى
مؤسس ، أو تملك الفكر الواضح لذاته . وإنما هو الحركة العميقة
للتعالى الذى هو وجودى ذاته ، هو الاحتكاك بوجودى متزامنا
مع الاحتكاك بالوجود داخل العالم (٢) . واذ يقرر ميلوبونتى أن
العالم هو هذا الذى ندركه فتمه لا يعتبره بمثابة موضوع أمك فى ذاتى

(1) Ibid, p. 431.

(2) Ibid p. 432.

قانون تركيبه . وانما هو الوسط الطبيعي والمجال الاولى الذى تتجلى فيه كل افكارى وسائر ادراكاتى الحسية . وقد نطن أن الحقيقة كائنة فى « الاتسان الباطن » ولكن الواقع أن ليس ثمة « اتسان باطن » اذ أن الانسان موجود فى العالم . وهو لا يعرف نفسه الا داخل العالم (١) .

ويتساءل ميرلوبونتى عن الادراك الحسى فى هذا المجال ويعتبره حالة خاصة . ذلك أنه يفتحنى على العالم ولا يمكن أن يقوم بذلك سوى عن طريق تجلوزى وتجاوز ذاته . لايد « للتركيب الادراكى » *«synthèse perceptive»* أن يكون غير مكتمل . أنه لا يستطيع أن يقدم لى « شيئا حقيقيا » سوى عن طريق المجازفة بالوقوع فى الخطأ ، فلابد للشيء كى يكرن شيئا أن يحتوى على جوانب مختلفة ازائى ، ولذا فإن التمييز بين المظهر والواقع له مكانته فى التركيب الادراكى . وعلى العكس ، يستعيد الوعى حقوقه ويصبح والثا من ذاته اذا ما تأملت وعى بالوقائع النفسية . فمثلا الحب والارادة هى عمليات داخلية ، انها تصنع موضوعاتها ، واننا نفهم جيدا انها بذلك تستطيع أن تترك الواقعى ، وبهذا اللعنى تتحايل علينا . ولكن من المستحيل أن تتحايل علينا بالنسبة لما هى عليه : فمن اللحظة التى اشعر فيها بالحب ، بالفرحة ، بالتعلمة ، فانا لى حب وانا اشعر بالفرح والتعاسة حتى لو لم يكن للموضوع القيمة التى اتسبها اليه حاليا ، سواء بالنسبة للآخرين او بالنسبة لى فى لحظة اخرى . أن الظاهر هو واقع بداخلى ، ووجود الوعى يمكن فى الظهور اىام ذاته . وما الارادة سوى الوعى بأن موضوع ما له قيمة . بها الحب سوى الوعى بأن موضوع ما يستحق الحب . وما دام الوعى بموضوع يتضمن بالضرورة معرفة بذاته ، وآلافه يثلاثى ولا يدرك حتى موضوعه ، فإن الارادة مع معرفة اننا نريد ، والحب مع معرفة اننا نحب ليس سوى فعل واحد . الحب هو وعى باننى لى حب ، والارادة وعى

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣٠

يأتى أريد . أن الحب الخال من النوعى بذاته والارادة الخالية من الوعى بذاتها هما حب لا يحب وإرادة لا تريد مثلما يكون الفكر غير الواع فكرا لا يفكر . وستكون الارادة والحب مثل موضوعاتها سواء مزيفة أو حقيقية ، وسينظر إليها دون الاشارة الى الموضوع الذى تركز عليه ، وسوف يشكلان دائرة من اليقين المطلق حيث لا يمكن للحقيقة أن تغفل منا . وكل شيء سيصبح حقيقيا فى الوعى . وسيكون كل احساس فى ذاته حقيقيا فى اللحظة التى نحس فيها به (١) .

ويوجد بجانب الحب الحقيقى حب زائف لو حب وهمى . فقد اكون قد احببت الصفات (هذه الابتسامة التى تشبه ابتسامة أخرى ، هذا الجمال الذى يفرض ذاته كواقعه ، هذا الشباب الظاهر فى الحركات والسلوك) ولم أحب طريقة الوجود أى الاتسامة ذاتها . وبالتالي لن اكون مأخوذاً بالكامل ، وقد اظننت مناطق من حياتى الماضية . ومناطق من حياتى المستقبلية من مثل هذا الغزو ، وقد احتفظت بداخلى بأماكن مخصصة لأشياء أخرى . وقد نقول إما انى كنت لا اعلم وفى هذه الجلالة لا تكون يصدد حب وهمى وإنما حب حقيقى قد انتهى - لو انى كنت على علم بذلك ، وفى هذه الحالة لم يكن يوجد أى حب ولا حتى حب زائف . الا أن الاحتمالين غير قائمين فى الواقع . فلنأنا لا نستطيع أن نقول أن هذا الحب ، أثناء وجوده ، كان غير متميز عن الحب الحقيقى وأنه أصبح زائفاً عندما اعترفت به . . . أن الحب الحقيقى ينتهى عندما انغير أو عندما تتغير الاتسامة المحبوبة ، والحب الزائف يكتشف أنه كذلك عندما أرجع إلى ذاتى . والاختلاف أساسى بين النوعين . ويمتيز مبرلويونتى أن حياتى كلها ووجودى كله ظواهر تعطى نفسها بيقين للفكر وليست ابنية قابلة للمناقشة مثل « الأما عميق » لبرجسون . أننا موجودون فحسب آزاء ما نفعله (١) .

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception. Op. Cit. p. 432 - 433.

(1) Ibid p. 434.

وهكذا يتشكل الكوجيتو الجديد لميرلوبونتي منطلقا من الكوجيتو الديكارتي وتميزا عنه في الوقت نفسه ، فقد استخدم ميرلوبونتي في تشكيله خلفيته الوجودية ومنهجه الفينومولوجي ، مستعينا بنتائج العلوم ، خاصة علم النفس . وجمع ميرلوبونتي هنا بين النزعة التجريبية أو الواقعية والنزعة العقلية أو المثالية وذلك في حديثه عن الوجود داخل العالم والاحساس الفعلي بالأشياء دون أن يتخلل لحظة واحدة عن العقل أو الفكر .

وقد اعتبر ميرلوبونتي أن وجودي لا يملك ذاته كما أنه ليس غريبا عن ذاته ، ذلك أنه فعل أو تحقق ، والفعل أن قمنا بتعريفه هو الانتقال الحاد بين ما أملكه الى ما أهدف اليه ، هو الانتقال مما أنا عليه الى ما أنوي أن أكونه . ومن الممكن أن أحقق الكوجيتو وأكون متأكدا من كوني أريد ولحب واعتقد بشرط أن أحب وأريد واعتقد بالفعل وأحقق وجودي الخاص . فإذا لم لفعل فإن الشك كان سوف يمتد على العالم وعلى افكاري أيضا . ولكنك سانسأل دون نهاية ما إذا كانت « أنواقى » و « إراداتى » و « أمنيأتى » و « مغابراتى » ملكى بالفعل أم لا ، وستبدو مزيفة وغير واقعية وناقصة . ولكن هذا الشك بسبب كونه شكا فعلا لن يستطيع الوصول الى يقين الشك . وهكذا فانا على يقين من وجودي ، ليس بسبب كوني افكر بأنى موجود ، ولكن على العكس فيقيني ازاء افكاري مستمد من الوجود الفعال لهذه الافكار . أن حبى وكراهيتى أو الارادة التى أكون متأكدا منها لائى أحققها (1) .

ان معرفتى بذاتى تأتى ، فيها يرى ميرلوبونتي ، من خلال علاقتى « بالأشياء » ويأتى الإدراك الداخلى بعد ذلك ، ولن يتحقق هذا الا اذا كنت قد اتصلت بشئى عن طريق أن أحيا هذا الشك حتى أصل الى موضوعه . ونستطيع أن نقول بالنسبة للإدراك الحسى الداخلى ما سبق أن قلناه بالنسبة للإدراك الحسى الخارجى : أنه يحيط باللانهاى ، وأنه مركب لم يكتمل ، وأنه يؤكد ذاته بالرغم من عدم اكتماله . وإذا

(1) Ibid , p. 488.

ما تناولنا القضية « لنا افكر ، لنا موجود » فان ميرلوبونتي يقول بتساوي التوكيدين ، والا ما كنا بصدد كوجيتو ؟ ان علينا ان نتفق على معنى التساوي ه ان الينا افكر لا يحتوى الينا موجود بشكل كامل ، فليس وجودي راجعا الى الوعي الموجود لدى بوجودي وانما عكسيا ان الينا افكر هو الذي ارتبط بحركة التماهي الخالص بالانا موجود ويلووعي بالوجود (١) .

وينتهي ميرلوبونتي الى ان الجسم باعتباره يتحرك اي باعتباره لا يفصل عن وجهة نظرنا الى العالم . بل انه هذه الوجهة من النظر هي تحققها ، هو شرط الامكان لكل العمليات المعبرة ولكل المكتسبات التي تشكل العلم الثقافي . وعندما نقول ان الفكر تلقائي Spontanée فان هذا لا يعني ان يتلائم مع ذاته وانما يعني على العكس انه يتجاوز ذاته وان الكلام هو الفعل الذي من خلاله يتحول الفكر الى حقيقة (٢) .

لقد حولت الفلسفة الوجودية الكوجيتو الديكارتى الى انا جسماني يتقرر فيه الفكر والوجود المتجسد في آن واحد ، فالانا افكر هو الينا الموجود الجسماني افكر . وليست المسألة مجرد تغيير لفظي لا اثر له فان اول امتياز للانا جسماني هو انه لا يفصل الجسم فيجذب بذلك التصورية المطلقة التي تردت فيها الديكارتية وعينا حاولت الخروج منها . حقيقة ان ديكارت قد آمن بالعالم الخارجي والجسم الاتصالي ، غير انه لم يؤمن به الا بمخالفته للمبدأ التصوري . انا الكوجيتو الوجودي عند كل من مارسل وسارتر وميرلوبونتي فيمتاز بأنه ينزل الى ما يليه ويأته في هذا الاتلاق يتحقق في العالم في صورة يقين محسوس هو الجسم الاتصالي (٣) .

Sons et phonèmes ويوجد ميرلوبونتي ان الاصوات في اللغة لا تعني شيئا في ذاتها ، وانما وعينا هو الذي يجد في اللغة

(1) Ibid p. 439.

(2) Ibid p. 445.

(3) الشاروني ، مرجع سابق ص ٢٣٤

ما سبق أن وضعه فيها . ولكن قد ينتج عن هذا ! اللغة لا تعلمنا شيئا وإنما تستطيع فقط أن تثير فينا تركيبات جديدة لمعاني كانت موجودة لدينا من قبل . إلا أن الخبرة باللغة تخالف ذلك ، حقا أن الاتصال يفترض نسقا من التوافقات بطل تلك التي نجدها بالقلوب إلا أنه يذهب أبعد من ذلك ، والجملة هي التي تضيف معناها على كل كلمة ، ويسبب استخدام الكلمة في سياقات مختلفة فإنها ما تلبث أن تحمل رويدا رويدا هنا معنى لا يمكن تحديده بشكل مطلق . أن الكلام الهام والكتاب الجديد بفرضان معناها . لما بالنسبة للذات المتحدثة فيتمتع على فعل التعبير أن يتيح لها تجاوز ما تكون قد فكرت فيه من قبل ، فتجد في عباراته أكثر مما فكرت أن تضعه فيها والا ما وجدنا الفكر يبحث ولو بمفرده عن التعبير يمثل هذه المثيرة . أن الكلام هو إذن هذه العملية المتناقضة التي نحاول من خلالها بواسطة كلمات معروفة المعنى ومعاني جاهزة أن نصل إلى قضية تذهب إلى بعيد ، وتغير بالتحليل الأخير معنى الكلمات وتثبتها وتصل من خلالها إلى ترجمة ذاتها (١) .

وينطوي الكوجيتو الوجودي على قيمة ميتافيزيقية ، ذلك أنه يسترشد بالواقع وأنه يفسر الواقع . ففي حدود المنهج الفينومولوجي يجيء الكوجيتو الوجودي لا من حيث هو جوهر مفكر وإنما من حيث هو أنا متجسد . والوصف الفينومولوجي ينصب على ما هو قائم أو حاضر للوعي ، وإنما في تركيبه الجسماني لأن علاقة الوعي بالعالم تبين أن العالم يكشف عن الجسم بوصفه إحدى تركيبات الوعي . وهذا التركيب الجسماني يأتي في الفلسفة الوجودية كتركيب ضروري وحتى ، فليس هنالك وعي متجسد (٢) .

(1) Merleau-Ponty , *Phénoménologie de la perception* Op. Cit. p. 445.

(٢) الشارونى ، مرجع سبق ص ٢٣٥ .

لقد رأى ميرلوبونتي من خلال تناول له للنمط الرئيسي للوعي والادراك الحسى أن الجسم يوجد فى جانب الجهة المدركة من الشخص ، فهو وجهة نظرنا تجاه الأشياء ، ولا تعتبر هذه الذاتية الجسمية بالطبع وعيا فكريا ، وإنما هى وعى ضمنى سابق على الفكر ، ومن خلاله يتقابل الوعي مع الأشياء ومع العالم ومع الآخرين ، وتصبح هذه الأشياء مقياسا للوعي الفكرى . لقد أصبح هذا الوعي الفكرى الذى له الأولوية لدى ديكرت وهوسرل وسارتر يعتمد بالنسبة لميرلوبونتي على الوعي الضمنى السابق على الفكر ، فهذا الأخير هو الذى له الأولوية لديه . وبهذه الطريقة يكون هدف ميرلوبونتي هو التأكيد على الافتتاح الرئيسى الذى يتميز به : « الوعى الانتمائى » ان الكوجيتو الحقيقى يفصح لدى ميرلوبونتي عن التفكير : ان هناك شيئا موجودا ، ويكشف هذا الشيء عن ذاته . والوعى الفكرى لانه قبل أى شيء مفتوح على العالم والآخرين ويعيش معهم . لم يعد إذن الوعي سابقا على العالم ، والتفكير هو فعل يقوم به كائن موجود وله موقع داخل العالم (١) .

ان الوعى الحقيقى الوحيد بالنسبة لميرلوبونتي هو الوعى الملتزم *conscience engagée* ، وفى الواقع انه يمثل بالنسبة له المعنى المجدد للتعبير « وجود » ألا ان الالتزام لا يتضمن فقط الالتزام الحر الاختار فمثل هذا الالتزام يفترض ان الوعى مرتبط من قبل بالالتزام سابقا وايضا بميلاده وتجمده فى جسم معين موجود فى المكان ، كما يرتبط بلفته داخل التاريخ ، ولنا لا استطاع تخلى الوجود حتى بواسطة

(1) Thomas W. Bush . The Role of the Cogito in the Philosophy of M. Merleau-Ponty: Ph D. Dissertation Marquette University, 1967, Diss. Abstract Vol. 28.

أكثر الشكوك ثورية (١) . ومن يشك لا يستطيع بواسطة الشك أن يشك في أنه يشك ، وفعل الشك يقيم بنفسه إمكانية اليقين ، فهو موجود بالنسبة لى ويشغلنى وأنا ألزمت به ولا أستطيع الادعاء بأنى لا شيء فى اللحظة التى لحقته . وسيكشف التفكير ذاته باعتباره معطيا لذاته بمعنى أنه لا يمكن أن يفكر فى عدم وجود ذاته أو فى وجوده على مبعده من ذاته (٢) .

ويرى ميرلوبونتي أننا إذا كنا نعتقد أننا نتصل مباشرة بواسطة الفكر بعالم من الحقيقة ونقبل الآخرين فيه ، وإذا بدأنا أن كتابة ديكارت نوقف فينا أفكارا متشككة من قبل وأننا لا نتعلم شيئا من الخارج ، وإذا لم يذكر أى فيلسوف اللغة كشرط للكوجيتو المقروء ولا يدعو للمرور من الفكرة الى ممارسة الكوجيتو ، فإن هذا كله يرجع الى أن العملية التعبيرية موجودة كشيء طبيعى وتمتد أحده مكتسباتنا . أن الكوجيتو الذى نحصل عليه عند قراءة ديكارت هو كوجيتو يتحدث مصاغ فى كلمات ومفهوم من خلالها ، ولهذا السبب بالذات لا يصل الى هدفه مادام جزء من وجودنا . وهو الجزء المختص بتثبيت حياتنا تصوريا والتفكير فيها باعتبارها إكيدة ، هذا الجزء يفلت من التثبيت ومن الفكر . فهل تنتهى بالقول بأن اللغة تحتوينا وأنها تقودنا ، مثل صاحب الاتجاه الواقعى الذى يعتقد أن العالم الخارجى هو الذى يحدده أو مثل اللاهوتى الذى تسيده العناية الإلهية ، لا أن هذا سيكون اغفالا لنصف الحقيقة . ذلك أن كلمة مثل كوجيتو على مسيل المثال يمكن أن تحوى معنى امبريقيا أو احصائيا ، فهى لا تقصد حقا خبرتى بشكل مباشر فتؤسس فكرا مجهلا

(1) Spiegelberg . Op C. t. p. 530.

(2) Merleau - Ponty *Phénoménologie de la Perception*. Op.

وعلا ، إلا أنني كنت لن أجد لها أى معنى ولا حتى معنى مشتق وغير.
 أصيل وكنت لن أستطيع قراءة نص ديكرت ما لم لكن قبل أى كلام فى
 احتكاك بحياتى الخاصة ويفكرى الخاص وما لم يقابل الكوجيتو المتحدث
 كوجيتو ضمىنى بداخلى . ان هذا الكوجيتو المصابت كان هدف ديكرت
 وهو يكتب تأملاته « *Les Méditations* » ، وكان يوجه كافة عمليات
 التعبير التى تصل بحكم تعريفها الى هدفها ، ذلك لنها تضع بين وجود
 ديكرت ومعرفته كثافة مكتسباتنا الثقافية بأكملها . ولم تكن هذه العمليات
 التعبيرية لتوجد ما لم يكن لدى ديكرت وجهة نظر مسبقة نحو وجوده .
 ويلخص ميرلوبونتى الموضوع كله فى عبارة واحدة : علينا أن نفهم جيدا
 الكوجيتو الضمنى *l'acte* ولا نجعل فيه سوى ما يوجد فيه بالفعل ،
 ولا نجعل من اللغة نتاجا للوعى بحجة أن الوعى ليس نتاجا للغة (١) .

وهكذا نفترض اللغة وعيا بها ، فيوجد صمت للوعى يغلف العالم
 المتحدث حيث تتلقى الكلمات منذ البداية شكلها ومعناها . وهذا يجعل
 الوعى غير تابع لمثل هذه اللغة الابريقية ويجعل اللغات قابلة للترجمة
 والتعليم . وينفى عن اللغة كونها أسهلا خارجيا كما يدعى علماء
 الاجتماع . وهكذا يوجد وراء الكوجيتو المتحدث الذى تحول الى شرح
 والى حقيقة للماهية كوجيتو آخر ضمنى ، هو اختبار لى بواسطتى انا .
 ان الكوجيتو الضمنى هو تواجد للذات لاهم الذات ، وباعتباره الوجود
 ذاته فانه يسبق كل فلسفة ، الا انه لا يتعرف على ذاته سوى فى
 لواقف الحدية *situations limites* حيث يكون مهددا : مثلا فى
 الم الموت لو فى الم بواجهة نظرة الآخر . ان ما نعتقد لته فكر الفكر
 باعتباره احساسا خالصا بالذات يحتاج الى الكشف . والوعى الذى هو شرط
 اللغة ليس سوى تقييد كامل وغير منطوق للعالم ، مثل الطفل عندما

(1) *Ibid*, p. 400 - 401.

يبدأ في التنفس أو الرجل المشرف على الغرق ويتعلق بالحياة .
 وإذا كانت كل معرفة خاصة تقوم على هذه النظرة الأولى فإن هذه
 النظرة تنتظر بحورها كشفها وتحديدها وتفسيرها بواسطة البحث
 الإدراكي وبواسطة الكلام . ان الوعي الصامت لا يدرك الا باعتباره
 « انا افكر » بشكل عام في مواجهة عالم مشوش يحتاج ان « نفكر فيه » .
 ان استعادة الفلمفة لهذا المشروع العلم يحتاج من الذات ان تستخدم
 قدرات لا تملك سرها كما يحتاج منها بصفة خاصة ذاتا موحدة . ولا يتحول
 الكوجيتو الضمني الى كوجيتو الا عندما يعبر عن ذاته (١) .

ونحن مرتبطون بالعالم ارتباطا لا شعوريا غامضا ، مبهما وهذا
 الارتباط هو بمثابة مشغلة أولية غير متجددة . وإذا كان كثير من
 الفلاسفة قد حاولوا ان يستبعدوا من تجربتنا كل غموض وابهام واختلاط ،
 فقد يكون من واجبا في رأي ميلويونتي ان تستكشف ذلك العالم المجهول
 الذي لا يخلو من عماء ، واشتباه ، ولا تحدد ، وسنرى ان هذا
 الملتحد لا يكاد ينفصل عن صميم وجودنا البشري (٢) . وتكون النقطة
 الأساسية في حسن ادراك مشروع العالم ، هذا العالم الذي هو نحن
 وتفترض الذاتية اذن شكلا من لشكل الناضل في العالم .

ويضئ ميلويونتي كي يقارن بين العالم والذات مؤكدا على العلاقة
 الحميمة التي تربط بينهما . ان العمومية *l'universalité* والعالم
 موجودان في قلب الفردية *l'individualité* وفي قلب الذات *le sujet*
 ولن نصل الى فهم هذا بالمرّة ما لمنا نجعل من العالم موضوعا *objet* .
 سنفهمه في اللحظة التي نعتبر فيها العالم مجالا لخبرتنا ونعتبر
 انفسنا وجهة نظر الى العالم . فحينئذ ستعلن كل نبضة مرية لوجودنا

(1) Ibid p. 462 - 463.

(٢) زكريا ابراهيم ، الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣٤ .

الميكروفيزيقي منذ البداية عن العالم ، وإذا كانت الصفة هي نسيج الشيء فإن الشيء هو نسيج العالم . هذا العلم الذى لا يوجد كما يقول مالبرانش إلا « كعمل غير مكتمل » أو حسب عبارة هومرل إذا انطبقت على الجسم « لا يكتمل تماما أبدا » ولا يحتاج الذات المؤسسة بل ويقوم باستيمادها(١) .

وفى مواجهة هذه الوحدة المفتوحة *unité ouverte* للعالم نقف وحدة مفتوحة وغير محددة للذاتية . ومثل وحدة العلم فان وحدة الذات أو الأنا تظهر فى كل مرة أقوم فيها بالادراك الحسى . فى كل مرة أحصل فيها على يقين تقوم الذات العلية *le je universel* كخلفية تنبثق منها هذه الأشكال المصقولة . واتولى أنا توحيد أفكارى من خلال فكر موجود من قبل ، ويتسائل ميرلوبونتى كما وطن نفسه على ذلك : ماذا أكون فى التحليل الأخير ، وفى الحدود التى أستطيع أن أرى نفسى فيها خارج أى فعل معين ؟ ويرد على تساؤله بثقة : أنا مجال *champ* ، أنا خبرة *expérience* ، أنا هذا الشيء الذى يفيض دائما ولا يستطيع حتى لثاء الفوم أن يتوقف عن الرؤية أو عدم الرؤية ، عن الاحساس أو عدم الاحساس ، عن العالم أو المصادة ، عن التفكير أو الراحة ، وفى عبارة واحدة لا يكف عن « التفاهم » مع العالم . فلا توجد مجرد مجموعة من الاحساسات ، أو حالات للوعى ، أو حتى جوهر جديد *monade* أو منظور جديد . مادمت غير مقيد بأى منظور ، ويمكن أن أغير وجهة نظرى ملتزما فقط بوجهة نظر واحدة فى كل مرة . وأنا يوجد ما يمكن أن نسميه احتمال جديد للموقف . فحدث ميلادى مثلا لا يمر ولا يسقط من المدم كإى حدث فى العالم الموضوعى ، أنه يلتزم بمستقبل لا يشابه فى شيء تحديد السبب لنتيجته

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op.

وانما يلتزم به كيقوف اذا ما حدث فله ينتهى الى نتيجة محددة . لقد ظهر منذ اللحظة « وسط » جديد ، وتلقى العالم طبقة جديدة من المعانى . ويعطى ميرلوبونتي مثالا بالمنزل الذى يولد فيه طفل جديد ، فحينئذ تغير كل الموضوعات . أو الأشياء معناها : انها تنتظر منه سلوكا لم يتحدد بعد ، فيوجد شخص آخر بالاضافة الى الآخرين ، كما بدا تأسيس تاريخ جديد سواء طول الى قصر ، وقد تم هكذا افتتاح سجل جديد (١) .

ليس العالم اذن فى رأى ميرلوبونتي سوى مجال لخبرتنا ، ولسنا نحن سوى شكل من اشكاله . وهكذا لا ينفصل كل من الداخل والخارج ، الذاتى والموضوعى . العالم بأكمله موجود بداخلنا وانا بأكمله موجود خارج ذاتى . . . وانا لفهم العالم لانه يوجد بالنسبة لى قريب ويعيد مستويات اولى وآفاق ، وهكذا تتشكل لوحة تأخذ معنى اعم لانى اجد نفسى اخيرا فى موقف بداخله وهو يفهمنى . والذات لا تحقق هويتها الا باعتبارها جسما وباعتبارها تدخل الى العالم من خلال هذا الجسم . واذا وجدت عند التفكير فى ماهية الذاتية انها مرتبطة بماهية الجسم وبماهية العالم فيمنى هذا ان وجودى كذاتية يتوحد مع وجود العالم ، وان الذات التى هى لنا لا تنفصل عن هذا الجسم وهذا العالم (٢) . ان اعادة تاويل ميرلوبونتي للكوجيتو مقصود منه التحدى المقصود للذاتية بالمعنى الديكارتي والمعنى الهومرلى . انه لا يعنى بالطبع انكارا للذاتية فى حد ذاتها . ولكنه يشير الى أن الذاتى ليس سوى احد الوجوه غير المنفصلة للبنية المحيطة (٣) . والعالم والجسم الانتولوجيان الموجودان فى قلب الذاتية ليسا هما العالم بالفكر ولا الجسم بالفكر بل هما العالم ذاته منظور اليه ككل والجسم ذاته باعتباره جسما يفهم بالمعرفة (٤)

(1) Ibid, p. 465 - 466.

(2) Ibid, p. 467.

(3) Spiegelberg. Op. Cit. p. 561

(4) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 467.

وقد ظل ميرلوبونتي محتفظا بوجهة نظره التي عرضناها والتي عبر عنها في « فنومولوجيا الادراك الحسى » فى كتيبه التالية « المعنى واللامنى » ، و « علامات » ، و « المرئى واللامرئى » ، وان كان قد اكد بصورة اكبر على الوجود وجعله موضوعه الرئيسى دون التخلّى عن اعماله الاولى . وقد كتب فى « المرئى واللامرئى » تحت عنوان « نزاع الوجودية » *La Querelle de l'Existentialisme* موضحا العلاقة بين الانسان ووسطة الطبيعى والاجتماعى .

وعند التصدى لهذا الموضوع يجد ميرلوبونتي وجهتين من النظر : الاولى تتمثل فى معاملة الانسان كنتاج للتاثيرات الفيزيكية والفسيولوجية والاجتماعية التي تحدده من الخارج وتجعل منه شيئا بين الاشياء . والاخرى تتمثل فى التعرف على الانسان باعتباره فعلا يقيم الانساب التي تؤثر فيه على حرية لا كونية . فمن ناحية الانسان هو جزء من العالم ومن ناحية اخرى هو الضمير المؤسس للمالم ، ولا تعتبر اى من وجهتى النظر مرضية . فعلى الاولى يرد ميرلوبونتي : ان الانسان اذا كان شيئا بين الاشياء فانه لن يتعرف على اى منها لانه سيكون مثل هذا المقعد او هذه المنضدة مغلقا فى حدوده ، موجودا فى مكان ما من الكون ، وبالتالي يعجز عن استيعاب الاشياء الاخرى . وانما علينا ان نتعرف على طريقة خاصة جدا للوجود تتمثل فى الوجود القصدى *l'être intentionnel* ، وهو يهدف الى الوصول الى كافة الاشياء دون ان يكث فى اى واحد منها . اما اذا اردنا القول باننا عقل مطلق ، وهى وجهة النظر الثانية ، فيرى ميرلوبونتي اننا سنجد حينئذ ارتباطاتنا الجسمية والاجتماعية غير مفهومة ، وكذلك وجودنا فى العالم ، كما سنتخلّى هكذا عن التفكير فى الوضع الانسانى . انه ميزة الفلسفة الجديدة تكمن فى كونها تبحث داخل فكرة الوجود عن الوسيلة التي تستخدمها للتفكير فى هذا الوجود . وما الوجود بالمعنى الحديث سوى الحركة التي بواسطتها يوجد الانسان فى العالم ويلتزم بموقف

فيزيقي واجتماعي ، يصبح وجهة نظره عن العالم . وكل التزام هو التزام غامض مادام يجمع في وقت واحد بين كونه تأكيداً للحرية وكونه تحديداً لها : فأننا نلتزم بإداء هذه الخدمة يعني اني استطيع الا اؤديها ولكني قررت ان استبعد هذا الاحتمال . وبالمثل يعتبر التزامي في الطبيعة وفي التاريخ تحديداً لأرائي عن العالم وفي الوقت نفسه طريقي الوحيدة للدخول فيه ، وللمعرفة ، وللقيام بشيء ما . والعلاقة بين الذات والموضوع لم تعد معرفة كالتى عبرت عنها النزعة المثالية التقليدية وحيث يبدو الموضوع دائماً كأنه من صنع الذات وإنما هي علاقة وجود حيث تشكل الذات براسطة العلاقة ، جسماً وعالمها وموقفها(١) .

ولا يتحول الوجود أو العلاقة بين الانسان والوجود الى موضوع مقصود يسمى اليه الفيلسوف سوى في كتابه « المرئي واللامرئي » ، ويظل هذا الكتاب الذى لم يتمه صاحبه قبل وفاته مخلقاً في انتظار الكلمة النهائية أو كلمة الختام التى تكمله . وقد رأى ميرلوبونتي ان الفلسفة لا تحول العالم الى « شيء يقال » ، ذلك انها تريد ان تجعل الاشياء ذاتها مبررة ، انطلاقاً من عمق صحتها . فإذا كان الفيلسوف يتعامل ويدعى هكذا الجهل بالعالم وهدف العالم ، وهى اشياء فعالة ومستمرة في كيانها فذلك كي يجعل الاشياء تتحدث ، ذلك انه يقوّن منها كل عليه المستقبلي(٢) .

وتجد الفلسفة في النظرة الادراكية رمزا طبيعيا ، ولن ينكشف العالم ويكشف ما هو عليه الا اذا قمنا بلخترق سر تلك النظرة ، وإذا ما قامت الخبرة التى تتبع في وقت واحد من العقل ومن الجسم بكشف الحقيقة التى تقوم على ان الادراك الجسمي لا ينشأ في أى

(1) M. Merleau-ponty. *Sens et non-Sens*. Paris, Nagel. 1966 p. 124 - 125.

(2) Merleau - Ponty *Le Visible et L'Invisible* , p 18
Cite par Heidseick Op. Cit. p. 120.

موضوع وانما يتبدى فى داخل جسم ما . وتتأمل الفلسفة بالذات فى التبادل القائم بين آراء الآخر عن نفسه وأراءه عنى ، وبين آرائى عن نفسى وآرائى عن الآخر . ان النظرة الاولى تبين ان شكل الآخر يبدو مشتقا من مشاركة فعالة . فاذا كنت أرى الآخر فان الآخر يمكنه ان يرانى : هذا التبادل بين الأدوار يجعل الآخر لا يدخل فى فكرى فحسب وانما يدخل فى هذا العالم الفريد حيث يقع كلانا . فعندما يجد آدم حواء وتجد حواء آدم فهذا معنى انه وجد نفسه . والعلاقة التى يوضحها ميرلوبونتى فى هذا البعد ليست علاقة مفككة بين قطبين وانما هى وحدة حياة نتشارك فيها . فحياتنا ليست ملكا لنا وانما تتجاوزنا الأشياء والآخرين قريبا وبعدا فى الوقت نفسه(١) .

ان العالم الذى يقدمه « المرئى واللامرئى » ليس هو الفوضى كما انه ليس نظاما سابقا على الاتسافية ، بل هو مشاركة ووحدة جسمية وفكرية فى الوقت نفسه يدخل فيها العدم والخلاء والشر ، والادراك الحسى لا يعطينا للعالم بأكمله . وكل واحد منا بشكل خبرته ابتداء من جزء من المرئى ومن اللامرئى ، وهما لا يتداخلان ابدا . والمرئى بالنسبة لى ليس الا مرئى جزئيا بالنسبة لشخص آخر . واللامرئى بالنسبة لى ليس الا جزئيا لا مرئى بالنسبة لشخص آخر . ولا تدمج العوالم فى جوهر واحد وانما تتفكك وتكتمل داخل العالم الذى يمثل افقا غير قابل للاجتياز بالنسبة لبعض الخبرات - فلم يكن ميرلوبونتى يقر بأن الموت خبرة تضاف الى خبرة الحياة وانما هو يقر بواقعية أنها خبرة مستحيلة موجودة بشكل مفارق فى حياتنا(٢) . ان الوجود كما يراه ميرلوبونتى هو بطبيعته مبهم مخطط غير متحد . بيد أن من خصائص الوجود انه لا يكف عن « التعالى » او « المفارقة » ، فالإنسان يملأ بطبيعته على الإنسان . ويفضل هذا التعالى نفسه يستطيع الإنسان أن يخلق

(1) Heidegger, Op. Cit p. 121 - 122.

(2) Ibid, p. 124 .

ما هو عرضي شيئا ضروريا كما يستطيع أن يخلق ما هو اقتصادى
(أو مادى) شيئا عقليا(١) . ويردد ميرلوبونتى مع سان اكسوبرى
فى نهاية « فنولوجيا الادراك الحسى » : « ليس الانسان سوى
شبكة من العلاقات ، وهى وحدها التى تهمة »(٢) . والانسان البطل
لا ينام ابدا ويميش حتى النهاية داخل هذه العلاقة التى تربطه بالآخرين
وبالعالم . وهنا يثير ميرلوبونتى مشكلة فلسفية كبيرة لم تجد بمد طريقها
الحل من وجهه نظره هى مشكلة العقلانية *rationalisation* .

خامسا - الزمانية :

ان اهتمام ميرلوبونتى بالزمان ينشأ من العلاقة الحسية التى تربط
الزمان بالذاتية . وقد تكرر ميرلوبونتى فى تناوله لهذا الموضوع
بفنونولوجيا هومرل ويؤلف هيدجر الشهير « الوجود والزمان » الذى
أخذ عنه عبارات كثيرة فى حديثه عن هذا الموضوع . ويرفض
ميرلوبونتى النظر الى الزمان باعتباره جزءا من العالم الموضوعى ،
بل هو مرتبط بالوجود وبالذاتية . فلذلك كما رأينا لا يمكن أن تكون
أزلية بل هى زمنية ، ولا يرجع هذا الى تكوينها الانسانى وانما ينشأه
ضرورة داخلية . ونحن مدعوون للنظر الى الذات والزمان كما يتصلان
داخليا . ونستطيع أن نقول عن الزمانية ما سبق أن قلناه عن النزعة
الجنسية أو عن المكثية : إن الوجود لا يمكن أن يكون له صفة خارجية
أو محتملة . فهو لا يكون مكثيا ، جنسيا ، أو زمانيا الا بشكل كامل ،
وذلك دون أن يجمع من صفاته ابعادا لوجوده . ويبين التحليل الدقيق
لكل واحد منها (المكان ، النزعة الجنسية ، الزمان) اننا بصدد الذاتية

(١) زكريا أبراهيم - الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق

ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(2) A. De St. Exupéry. *Pilote de Guerre*, p. 174, Cité par
Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op. Cit p. 520

نفسها ، فلا توجد مشكلات أساسية ومشكلات تابعة : وانما كافة المشكلات مركزها واحد . ومن هذا ينتهى ميزلوبونتي الى القول بأن تحليلنا للزمان يهدف الى الكشف عن بنيته الداخلية ، وعن طريق تتبعنا لجذله الداخلى نستطيع ان نصل الى اعادة تشكيل فكرتنا عن الذات . ذلك ان نجاحنا فى فهم الذات لا يقوم علي النظر اليها فى شكلها الخالص وانما عن طريق البحث عنها فى التقاء ابعادها (١) .

ولا يهم وجود الزمان فى حد ذاته بقدر أهمية وجود وجهة نظر ازاءه ، اى وجود ملاحظ *Observateur* محدود فى الزمان والمكان يرصد سريان الأحداث . فاذا كان الزمان يسيل كما يقال مثل النهر ، فتحدث عن مجرى للزمان يبدأ من الماضى فى اتجاه الحاضر والمستقبل ليكون الحاضر نتيجة الماضى والمستقبل نتيجة الحاضر ، فان مجرد وجود ملاحظ يتتبع مجرى النهر يجعل ابعاد الزمان تتقلب فلم يعد الماضى هو الذى يدفع الحاضر ولا الحاضر يدفع المستقبل بداخل الوجود ، ولم يعد المستقبل وراء الملاحظ وانما أصبح يتحدد فى مواجهته *au devant de lui* مثل العاصفة المتوقعة فى الأفق . فاذا ركب الملاحظ مركبا ليتتبع سير الماء فنستطيع القول بأنه ينزل مع التيار فى اتجاه المستقبل ، الا ان المستقبل هو المناظر الجديدة التى تنتظره فى المصب ، ومجرى الزمان ليس هو النهر ذاته : وانما هو تتابع المناظر بالنسبة لملاحظ يتحرك . ليس الزمان اذن عملية واقعية او تتابع فعال اكتفى بتسجيله ، انه ينشأ من علاقتى انا بالاشياء . ويوجد داخل الاشياء المستقبل والماضى فى نوع من الوجود القبلى *pré existence* والبقاء *survivance* الأزليين ، فالماضى الذى يمر قدا هو حاليا فى منبعه ، والماضى الذى مر يوجد حاليا فى موضع اكثر انخفاضاً فى الوادى . وما يشكل الماضى والمستقبل بالنسبة

(1) Merleau-Ponty . *Phénoménologie de la perception*. Op. Cit, p. 469.

لى هو حاضر موجود داخل العالم . وكثيرا ما يقال إن المستقبل ، بالنسبة للأشياء ، لم يوجد وإن الماضى لم يعد له وجود ، وإن الحاضر ليس سوى حد من الحدود بحيث نجد أن الزمان ينهار . وليس معنى ذلك أن العالم الموضوعى غير قادر على حمل الزمان ، لضيقه وعدم قدرته على احتوائه واحتياجه الى اضافة قطاع من الماضى وقطاع من المستقبل . وإنما على العكس ، فالماضى والمستقبل يوجدن فى العالم فى داخل انحاضر ، والعالم الموضوعى ملاء أكثر من اللازم ومن هنا عدم احتوائه على الزمان . أن الماضى والمستقبل ينسحبان من الوجود وينتقلان الى الذاتية لا لكى يجدا تليدا وإقما وإنما على العكس كى يجدا احتمال عدم وجود يتفق مع طبيعة كل منهما . فإذا فصلنا العالم الموضوعى عن المنظورات المحدودة التى تنفتح عليه ووضعناه فى ذاته فلن نجد فى كل اتجاه سوى لحظات آنية *des «maintenant»* . فإذا لم توجد هذه اللحظات الآنية أمام شخص ما فلن يكون لها طابع زمانى وإن تستطيع التتابع ، أن تعريفه الزمان باعتباره « تتابع للحظات آنية » - على حد تعبير هيجل - لا يقع فقط فى خطأ معالجة الماضى والمستقبل كحاضر ، فى رأى ميرلوبونتى ، وإنما هو أيضا غير منطقى لأنه يدير تلميها فكرة الآنية وفكرة التتابع (١) .

ونحن لا نستفيد شيئا إذا نقلنا زمان الأشياء الى داخلنا ، وإذا جددنا داخل الوعى تعريف هذا الوعى بأنه تتابع اللحظات الآنية . إلا أن هذا ما يفعله علماء النفس عندما يتجهون الى « تفسير » وهى الماضى عن طريق الذكريات ووعى المستقبل عن طريق عرض هذه الذكريات إمامنا . فإذا نظرنا الى منضدة عليها آثار من حياتى الماضية كان أكون قد حفرت عليها اسمى مثلا ، أو وضعت عليها بقعة من الحبر ، فائقنا نجد أن هذه الآثار لا ترجعنا الى الماضى : فهى آثار حاضرة ، وإذا وجدت بها علامات من حدث « سابق » فذلك

لأن لدى حس بالماضى ، ولأننى أحمل بداخلنى هذا المعنى . وائتسا
لا نستطيع أن نبنى المستقبل بواسطة محتوى الوعى : فلا يمكن لأى
محتوى فعال أن يمر فيه مادام المستقبل لم يحل بعد ولا يستطيع كالماضى
أن يضع بصمته علينا . . لذا لا يمكننا أن نفكر فى تفسير العلاقة بين
المستقبل والحاضر سوى عن طريق مقارنتها بالعلاقة بين الحاضر والماضى .
وإذا تأملنا السلسلة البطولية من حالاتنا الماضية فالتنا نجد أن الحاضر
يسير دائما ، ويمكننا أن نسبقه عن طريق معاملة الماضى القريب
كأنه بعيد ومعاملة حاضرننا الفعال كأنه ماض . فيكون المستقبل هو
هذا التجويف الذى يتكون لماننا . ويصبح ما هو مستقبلى استعادة
للأحداث الماضية ، والمستقبل عرض للماضى . وحتى إذا استطعت أن
أبنى الوعى بالماضى بواسطة حاضر متغير فبالإكيد أن يقلح فى فتحى
على المستقبل . وحتى إذا استطعنا أن نتأمل المستقبل بالطريقة التى
أوردناها فيتبقى كى نعرضه لماننا أن يكون لدينا قبل ذلك حس
بالمستقبل . . . أن للماضى والمستقبل لا يمكن أن يكونا تصورات
بسيطة نصوصها بواسطة التجريد ابتداء من ادراكاتنا الحسية ومن
ذكرياتنا ، وليست مجرد تسميات نطلقها على السلسلة الفعالة من
« وقائعنا النفسية » . فنحن نفكر فى الزمان قبل التفكير فى أجزائه ،
والعلاقات الزمانية تجعل الأحداث الجارية فى الزمان ممكنة . ويتعين
أذن بناء على ذلك ألا تكون الذات نفسها فى موقف كى توجد كمقصد
فى الماضى كما هى موجودة فى المستقبل . ويجب منذ اللحظة الأولى
ألا نقول أن الزمان هو « أحد معطيات الوعى » بل علينا أن نقول بشكل
أكثر دقة أن الوعى يظهر الزمان لو يؤسسه . ويكف الوعى عن طريق
مثالية الزمان عن كونه مغلقا فى الحاضر (١) .

ويطرح ميرلوبونتى تساؤلاته بشأن الزمان : المنسا بعديدين عن
فهم ماهية المستقبل والماضى والحاضر والانتقال من واحد الى الآخر ؟

(1) Ibid, p, 473 - 474.

والزمن باعتباره موضوعا متاصلا فى وعى ما هو زمان متعادل ، وبعبارة اخرى لم يعد هو الزمان المعروف . ان وجود الزمان مرتبط بعدم ظهوره كاملا وعدم اتخاذ الماضى والحاضر والمستقبل لنفس الاتجاه . فمن الضرورى للزمان ان يتشكل والا يتأسس بالكامل . اما الزمان المتأسس وسلسلة العلاقات الممكنة حسب القبل والبعد *l'avant et l'après* فليس هو الزمان ذاته وإنما هو التسجيل النهائى او نتيجة انتقال الزمان ، وهو ما يفترضه الفكر الموضوعى دائما ويمجز دائما عن الوصول اليه . . . انه المكان ما دامت اللحظات توجد معا أمام الفكر ، انه الحاضر مادام الوعى معاصر لكل الأزمنة . انه ذلك الوسط المتميز عنى والثابت حيث لا شيء يمر او يحدث . ولا بد ان يوجد زمان آخر هو الحقيقى حيث ائتملم ما هو الانتقال او العبور ذاته . حقا لن اقدر على ادراك الوضع الزمانى دون قبل او بعد . كما يتمين على كى ارى العلاقة بين الحدود الثلاث الا امتاز باى واحد منها ، فالزمان يحتاج حقا الى تركيب *synthèse* ولكن حقيقى ايضا ان هذا التركيب يحتاج دائما ان ييدا من جديد واننا لننكر الزمان الذى يفترض اكتباله . ان حلم الفلاسفة هو ادراك « أزلية الحياة » فيها وراء الدائم والمتغير حيث تكون انتاجية الزمان متصلة بشكل كامل ، الا ان وجود وعى نظرى بالزمان يسيطر عليه ويحتويه يدمر ظاهرة الزمان . فاذا كان لابد ان نلتقى بنوع من الأزلية فم سوف يحدث هذا فى قلب خبرتنا بالزمان وليس فى ذات ابدية يكون عليها ان تفكر فى الزمان وان تقيمه . والمشكلة تكن حاليا فى توضيح هذا الزمان فى حالته الناشئة حيث يأخذ فى الظهور ، على ان نفهم الزمان لا كموضوع معرفتنا وإنما كمعد من ابعاد وجودنا(١) .

ان ميرلوبونتى يصف اتقن العلاقة بين الماضى والمستقبل من ناحية وبينه وبين الحاضر من ناحية اخرى بشكل أكثر واقعية عن طريق بيان تواجدها داخل وعينا الحاضر . ويظهر تائر ميرلوبونتى هنا بمحاورة

(1) Ibid. p. 474 - 475.

لهوسرل عن وعى الزمان الداخلى ، ويقصد بهذا انعكاس الحاضر الى مستويات أعيق فأعيق كلما تحركنا . وقد أوضح ميرلوبونتى أنه لا يمكن لحاضر موضوعى أن يستند الماضى والمستقبل فهما يحدثان فقط فى ذات هى وجود زمانى . وتتميز الذات فى هذا الشأن بأنها تاتى لتحطم ملاء الوجود ذاته ويرسم منظورا ، وتدخل ما يسمى بعدم الوجود . وهكذا أستطيع أن أصل فيها وراء الحاضر الى الماضى والمستقبل . ويسمى ميرلوبونتى خلاصة الذات هذه « اللاندشاش » *ok — stage* مستخدما هنا التعبير الذى أستخدمة من قبل كل من هيجل وهيدجر وسارتر لأغراض مشابهة(١) .

ويرى ميرلوبونتى أن العالم له أسلوب زمانى ويظل الزمان على حاله : ذلك أن الماضى هو مستقبل قديم وحاضر حديث ، والحاضر ماضى قريب ومستقبل حديث ، وأخيرا المستقبل هو حاضر سيأتى ويمكن أن يكون أيضا ماضى سيأتى ، ذلك لأن كل بعد من أبعاد الزمان يتم التعامل معه أو الوصول اليه باعتباره شيئا آخر خلاف ما هو عليه ويرجع هذا أخيرا لوجود النظرة فى قلب الزمان أو كما يقول هيدجر لوجود شخصين *Augen-blick* . ولا يعنى هذا أن الزمان موجود بالنسبة لشخص ما فإن هذا يعنى تقييده ، وإنما الزمان هو شخص ما ، أى أن الأبعاد الزمانية تقوم فى الوقت الذى تتداخل فيه بتأكيد بعضها البعض وتوضح ما هو موجود فى كل منها وتعبّر كلها عن شيء واحد هو الذاتية نفسها . يضمن فيها يرى ميرلوبونتى أن نفهم الزمان باعتباره ذاتا والذات باعتبارها زمانا . ويقول ميرلوبونتى ، مؤكدا فى ذلك وجهة نظر هوسرل : « أننا مضطرون للإعتراف بوجود وعى لا يوجد وراءه أى وعى آخر يدركه ، وحيث يتطابق الوجود مع الوجود » . لا توجد الذاتية إذن فى الزمان لأنها تفتقر الزمان أو تعيشه

(1) Srelgelberg Op Cit p, 552 — 553

ويختلط بتماسك الحياة (١) . وهكذا تلغزم الذاتية بالزمان ، فالزمان
يخترقها أو يمتثلها .

ان ما يحدث داخل الزمان هو مرور الزمان ذاته . فالزمان يتجدد:
الأمس ، اليوم ، غدا ، هذا الايقاع الدوري *ce rythme cyclique*
هكذا الشكل المتغير يمكن ان يعطينا تصورا باننا نملكه بأكمله كما تعطينا
نافورة المياه انحسارها بالازلية . الا ان عمومية الزمان ليس سوى
صفة ثابتة ولا تعطى سوى نظرة زائفة لاننا لا يمكن ان ندرك دورة
ما حين ان نميز زمنا نقطة الوصول ونقطة الانطلاق . والواقع انه
لا يوجد زمان بالنسبة لى الا لاننى موجود فى موقف اى عندما اكتشف
انى ملتزم ، فيوجد زمان بالنسبة لى لاننى املك حاضرا . فعن طريق
الوصول الى الحاضر تكتسب اللحظة الزمانية فرديتها « للمرة الاولى
والاخيرة » مما يتيح لها اجتياز الزمان ، ويعطينا الاحساس بالازلية .
ولا يمكن اشتقاق اى بعد من تبعك الزمان من بعد آخر . الا ان
الحاضر (بالمعنى الواسع ، بافاقه الماضية والمستقبلية) له امتيازه ،
فهو المنطقة التى يطابق فيها الوجود مع الوعى . ان الوجود والوعى
يهبجان شيئا واحدا فى الحاضر وفى الادراك الحسى ، ولا يعنى هذا
ان وجودى يرد الى المعرفة الموجودة لدى ويصبح ممثلا بوضوح املئى -
بل على العكس فان الادراك الحسى محتم لانه يستخدم ، بالاضافة الى
ما يعرفه ، مجالات الحسية والروابط البدائية المشتركة التى تربطنى
بالعالم - وانما يعنى ان الوعى ليس سوى « الوجود فى ... » *être à*
وان وعيى بوجودى يختلط مع الحركة الفعالة « للوجود » *ex-istance* .
فعن طريق الاتصال بالعالم نتصل بالضرورة بانفسنا وهكذا نمسك بالزمان
كله ونكون حاضرين بالنسبة لانفسنا لاننا حاضرين داخل العالم (٢) .

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Op.

Cit p. 482 - 83.

(1) *Ibid* p. 484 - 85.

أن هذا الطابع الاندهاشي للزمان لا يجعل فقط الزمانية ممكنة ،
ولكن يتيح الهوية *ipseité* والمعنى *sens* والعقل *raison*
ولا تعتبر الذاتية مجرد تماثل صليت مع نفسها ؛ وإنما عليها كما على الزمان
كأن تصبح ما هي عليه أن تنفتح على الآخر *l'autre* وأن تخرج على ذاتها
وأننا مرتبطون دائما بالحاضر فمنه تخرج كافة قراراتنا (١) .

أن موضوع اهتمامنا هو فهم العلاقات القائمة بين الوعي والطبيعة،
بين الداخل والخارج . وبعبارة أخرى نحن بصدد الربط بين المتحى
المثالي حيث يوجد كل شيء باعتباره موضوعا للوعي ، والتمنى الواقعي
حيث يدخل الوعي فى نميج العالم الموضوعى والأحداث فى ذاتها . أو أننا
أخيرا بصدد معرفة كيف يكون العالم والإنسان موضوع نوعين من البحوث ،
بعضها تفسيرى وبعضها تأملى . ويمثل الموضوع ، فى التحليل الأخير ،
فى فهم العلاقة الموجودة داخلنا وفى العالم بين المعنى *sens*
واللامعنى *non-sens* . هل يرجع المعنى فى العالم الى كونه محبولا
وتناجا لوقائع مستقلة تجمعت ، لم على المكس هو تمثيل عن عقل مطلق ؟ ..
وهنا تعود مرة أخرى الى العلاقة الحميمة التى تربط بين الذات والعالم ،
ففى داخل الذات نفسها نكتشف وجود العالم بحيث يتعين أن نكف
عن فهم الذات كنشاط تجسيعى ونفهمها كاندعاش *ek-sens*
وكل عملية نشطة للمعنى تبدو مشتقة وثانوية مقارنة برسوخ بنية المعنى
فى العلامات ... *signes* التى يمكن أن تفسر العالم . وإنما لنعثر هنا ،
فىما يرى ميرلوبونتى ، فىما وراء قصيدة العقل ، على قصيدة اجرائية
تعمل قبل أى قضية أو أى حكم ، هى « لوفس العالم الجمالى » بالمعنى
الواسع للاستاتيكا المتعالية (أو فن مقتضىء فى لعابق القلب الإنسانى) .
ويوجد أساس مثل هذا الفعل فى وجود موجه أو مستقطب فى اتجاه
شئ آخر بخلافه هو . ويقودنا هذا دائما الى ذات هى اندعاش وإلى
علاقة نشطة بين الذات والعالم . ونجد من جديد العالم الذى
لا يفصل عن الذات ، ولكن هذه الذات ليست مشروعا للعالم .

(1) Ibid p. 499.

ويجد في الوقت نفسه ذاتا لا تتفصل عن العالم ، ولكنه عالم تضمه
للذات نفسها . فالذات هي الوجود داخل العالم ، والعالم يظل « ذاتيا »
subjectif ما دام نسيجه والفاظه متحدة بواسطة حركة تعالى
تقوم بها الذات(1).

وهكذا نكتشف من جديد العالم كمهد لكافة المعاني وأرضية لكافة الأفكار
والوسيلة الموجودة لتجاوز كل من الواقعية والمثالية ، والصدفة والعقل
المطلق ، واللامعنى والمعنى . هذا العالم الذى ألقينا عليه الضوء كوحدة أولية
لكافة خبراتنا وبكعبير وحيد لكافة مشروعاتنا لم يعد التطور المرنى لعقل
مؤسس ، كما لم يعد التجميع العرضى للأجزاء ، كما لم يعد بالطبع
العقل المسيطر على مادة لا مبالية ، بل أصبح هو موطن كل عقلانية(2) .

ويستمر العالم في الوجود بعد ذهابي ، وسوف يدركه بشر آخرون
عندما لا أكون موجودا . ويساعد مفهوم الزمنية على فهم وجود
الآخرين ، فحين أدرك الآخر فأتى أقوم عن قصد باجتياز المسافة
اللانهائية التى تفصل دائما ذاتيتي عن ذاتية أخرى ، وهكذا أقوم بعبور
عدم الإمكان المتصور للآخر باعتباره وجودا لذاته بالنسبة لى .
الا أننا نستطيع فى ضوء تحليلنا لفكرة الحضور la présence وريط
الحضور لىم الذات بالحضور داخل العالم ، بعد أن تبينا الكوجينو
وربطناه بالالتزام فى العالم ، نستطيع أن نفهم بشكل أفضل كيف يمكننا
المعقول على الآخر فى الأصل المضر لسلوكه المرنى . والآخر لا يوجد
مثلا تماما الا أنه دائما موجود كآخ بصفر . ولا تستبعد الزمانية زمانية
أخرى مثلا يفعل وعى بوعى آخر . لأن كلاهما لا يعرف ذاته الا عن
طريق الارتقاء فى الحاضر حيث يستطيعان التشابك فى داخله . وكما
ينفتح حاضرى الحى على ماضى لا أعيشه حاليا وعلى مستقبل لم أعشه

(1) Ibid . p. 490 - 91.

(2) Ibid . p. 492.

بعد ويحتل الا اعيشه ابدأ ، كذلك يمكن الاحتجاج على زمانية اخرى لا اعيشها ، كما يمكن ان يملك افقا اجتماعيا بحيث يصبح عالمي متسا بالقدر الذي يستعيد فيه وجودى للتاريخ الجمعى ويفترضه . ان حل كافة المشكلات المتصلة بالتعالى يمكن فى مسك الحاضر السابق على الموضوعية *présent pré - objectif* حيث نمر على وجودنا الجسمى وعلى وجودنا الاجتماعى والوجود السابق للملم ، لى نقطة انطلاق « التفسيرات » بما تجتويه من شرعية - وفى نفس الوقت نمتاز على أساس حريتنا(١) . ان دراسة ميرلوبونتى للزمان نقودنا بما لا يدع مجالا للشك الى الآخر والى وجودنا مع داخل العالم وهو ما سبق ان تحدثنا عنه فى مواضع سابقة من هذا الفصل .

سادسا - الحرية :

شغل موضوع الحرية اهتمام ميرلوبونتى وقد اعتبرها احد الجوانب التى تؤسس الوجود لذاته والوجود داخل العالم ؛ وقد جاءت أراءه بصدها متسقة مع وجهة نظره الأساسية تجاه الكوجيتو والعلم والجسم ومعبرة عن موقف الانسان داخل المجتمع والتاريخ . وسوف نقصر فى هذا الموضع من العمل على الحرية كأحد عناصر الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى ، ولا يمثل هذا كافة عناصر الموضوع ، ولهذا سوف نستكمل حديثنا عنها داخل الاطار السياسى فى الفصل الاول من الباب الثانى .

ويدور حديث ميرلوبونتى عن الحرية باعتبارها حرية « من الداخل » لا تتميز عن الشعور بالذات . ولا يتصور ميرلوبونتى وجود أى علاقة سببية قائمة بين الذات وجسمها ، لى بينها وبين علمها او مجتمعا . فأساس اليقين يقوم على عدم الشك فيها يمثله لى حضورى امام ذاتى . فالانسان ازاء نفسه ليس هذا الشخص الذى نصفه « بأنه غيور » او لديه حب استطلاع او هذا « الموظف » ... ونا الى ذلك . وكثيرا ما نندهش كيف يستطيع المريض تحمل ذاته . ذلك لأنه لا يعتبر نفسه مريضا بينه وبين نفسه . وبالنسبة لشخص مشرف على الموت فان الوعى يظل

(1) Ibid . p. 495.

قائما فيه حتى يصل إلى جالة الغيبوية ، فهو كل ما يراه ، وهى يملك هذه الوسيلة للأفلات . فلا يمكن للموعى ان يتحول الى وعى مريض او وعى عاجز ، وحتى اذا شكى المسن شيوخته او المريض مرضه فانها لا يقدران على ذلك الا اذا قبلها بمقارنة أنفسهما بالآخرين او نظرا الى أنفسهما من خلال عيون الآخرين ، أى عندما ينشأ لديهما وجهة نظر احصائية وموضوعية لقراء أنفسهما . فاذا ما رجع كل منهما الى قلب وعيه فانه يشعر بانه يتجاوز أوصافه **Qualifications** وعندئذ يستسلم لما هو فيه . وتبطل الأوصاف التى التى الذى ندفعه كى توجد داخل العالم . ولا يمكن فيها يبدو ان ترتبط عمومية الوعى بأى خصوصية ، كما لا يمكن فرض أى حدود على هذه السلطة اللامحدودة . فكى يستطيع شئ من الخارج ان يحدنى او يحدنى فلا بد ان اكون شيئا بين الأشياء ، فحريتى وعموميتى لا تقبل التوارى . كما لا يمكن تصور نفس حرا فى بعض افعالى ومحدودا فى افعال اخرى (١) .

انا اذن لست شيئا او موضوعا ولا يمكن بأى حال لاي شئ خارجى ان يمين لفعالى او يحدد سلوكى ، فالحرية لدى ميرلوبونتى اما كاملة او معدومة . فاذا احسست بحريتى لمرة واحدة فقط فذلك لانى لست شيئا او موضوعا ، ولابد ان اكون على هذا الوضع دوما . فاذا ما كتف افعالى عن كونها تابعة لى مرة واحدة فانها لن ترجع كذلك على الاطلاق ، واذا فقدت سيطرتى على العالم فلن استردها أبدا ، ولا يمكن تصور ان تخبر حريتى ، او اتى جر بقدر ضئيل محدود ، واذا كنت اهيل تحت ضغط الدوافع فى اتجاه معين فيرجع ذلك الى احد شيئين . ان هذه الدوافع لديها القدرة على ان تحركنى وعندئذ لا توجد حرية ، ان اتها لا تملك هذه القدرة وعندئذ تكون حريتى كلبلة . وعلينا بناء على ذلك ان نتخلى ليمس فقط عن فكرة السببية واتما أيضا عن فكرة الدافعية **motivation** (٢) . ان الدافع المفترض لا يثقل على قرارى بل

(1) Merleau-Ponty , *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit . p. 486 ..

(2) J .P. Sartre , *L'Être et le Neant*. Paris, Gallimard, 1943, pp. 508 et suivantes. cite par Ibid p- 497

ان قرارى على العكس هو الذى يكسبه قوته . وكل ما اتا عليه كونى -
 جبلا لو يهوديا . . . لو خلافة - ليس هو ما اكوفه بالنسبة لنفسى ، ولكنى
 اكونه بالنسبة للآخر ، الا انى اطل حرا فى النظر الى الآخر ، اما كوى
 مؤثر على وجودى من خلال وجهات نظره او على العكس كموضوع بسيط .
 انه حر فى الاختيار ولكنى لست حرا فى تجاهل الآخرين . وحتى لو
 افترضنا ان الوجود الانساقى قد فرض على وترك لى فقط لاختيار طبيعة
 الوجود فان هذا الاختيار يظل اختيارا حرا ، ولو كان من بين عدد صغير
 من الاحتمالات (١) .

ويتحدث ميرلوبونتي عن العلاقة بين الحرية والارادة مبينا انه
 كثيرا ما يتخذ ضعف الارادة دليلا ضد الحرية . الا انه يرى خطأ كبيرا
 فى الرجوع الى الفعل الارادى كى تبحث فيه عن الحرية ، ان الفعل
 الارادى فى راية قاصر ، ونحن لا نلجا اليه الا لكى نعارض تصنيفنا
 الحقيقى وكاننا نقصد اثبات عجزنا وضعفنا (٢) . ذلك ان وجودى
 الحقيقى انما ينحصر فى ذلك الأسلوب الخاص او تلك الصورة الاصلية
 التى اخترتها لنفسى ، وهذه تمتدع كل حالاتى النفسية بما فيها
 ارادتى والفكرى واهوائى وعواطفى . فانا مسئول عن تلك الحالات
 التى اخترتها لنفسى بختيارى لنفسى (٣) . ولا يمكن اذن لاي شئ ان
 يحد حريتى سوى ما وضعته حريتى نفسها كحدود لها . وليس للذات
 سوى الخارج الذى تعطيه لنفسها . ولما كانت الذات هى التى تثير
 المعنى والقبة فى الاشياء ، كما لا يمكن لاي من الاشياء الوصول
 الى الذات الا بعد ان تكسب المعنى والقبة بواسطتها ، فلا يوجد بالتالى
 تأثير للاشياء على الذات ، ولا يوجد سوى المعنى . وهنا يرى

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op.

Cit. p. 497

(2) Ibid. p. 498.

(٣) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، القاهرة ، مكتبة مصر

ميرلوبونتي أننا نواجه اختياراً بين تصور علمي للمسببية يتعارض مع الوعي الموجود لدينا بذاتنا وبين حرية مطلقة لا يوجد لها خارج (١) .

ان الحرية وإن كانت كاملة في نظر ميرلوبونتي إلا أنها ليست مطلقة ، ومن هنا حاول تلافى أوجه الضعف في وجهة نظر سارتر بصدد الحرية المطلقة . فإن القول بهذا يتج عنه أن تصبح الحرية مستحيلة في رأي ميرلوبونتي . فإذا كانت الحرية تتساوى في كل أفعالنا وحتى في داخل عواطفنا ، وإذا لم تتصق مع سلوكنا ، وإذا ما أظهر المبد *Penclave* نفس القدر من الحرية في حياة الخوف كما في حياة التحرر وكسر القيود فإننا هنا لا نستطيع القول بأن هنالك فعلاً حراً ، فالحرية فوق كافة الأفعال ، ولا يمكن أن نعلن ونحن بصدد حالة من الحالات : « هنا تظهر الحرية » ، فالحرية تحتاج كي تكون واضحة أن تتبلى من خلفية بخلافها . فهي موجودة في كل مكان إذا أردنا ولكنها أيضاً في لا مكان (٢) .

إن القول بأن الإنسان حر حرية مطلقة ينطوي على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدأ لا معقول ليس له أدنى معنى ، ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فسيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام *engagement* ، ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون في حاجة مطلقاً إلى أن تتحقق ما دامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلية ستحل عليها وهي حرة كما كانت في الماضي تماماً . فالحرية المطلقة لا تشعر بالزام الحاضر والحاج المستقبل ، لأنها قوة خالصة لا تشعر بوطأة الظروف ولا تحس بضرورة الفعل . بيد أن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » لأن التصميم الذي تتحقق في الحاضر لابد أن يندرج في المستقبل ، محققاً في الوقت نفسه شيئاً يظل محفوظاً ، فإذا ما جاءت

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op.

Cit. p. 498

(2) Ibid . p. 499.

اللحظة القادمة استفادت مما سبقها من لحظات ، لأن هذه تجتذب تلك ،
دون أن تكون ملزمة لها الزلماً (١) .

فإذا كانت الحرية هي أن نفعل فيتعين ألا نقوم حرية جديدة بافساد
ما صنعته الحرية القائمة . لذا ينبغي ألا تشكل كل لحظة عالماً مغلفاً
بل عليها أن تلزم اللحظات التالية بحيث أجد نفسى عقب اتخاذ القرار
وبدء الفعل بصدد محصلة فاستفيد من حماسى وأميل الى متابعتها ، يتعين
اذن أن يوجد انحناء للعقل *une pente de l'esprit* (٢) ، كى نتابع
الحرية عبر اللحظات المتتالية .

لما فيها يتعلق بفكرة الاختيار فإن ميرلوبونتي يميل الى القول بأن
كل اختيار لابد أن يستند الى التزام سابق لأن القول باختيار أصلى
أو أولى ينطوى على تناقض . والواقع أن الحرية تقتضى دائماً وجود
مجال *champ* ، أى تستلزم أن يكون ثمة شيء يفصلها عن غاياتها
بحيث يكون فى وسعها أن تميل على تحقيق ممكناتها بالتغلب على ما
يفصلها عن تلك الممكنات من عقبات (٣) .

إن علينا فيما يرى ميرلوبونتي ألا نبحث عن الحرية فى المناقشات
غير الصادقة حيث يتصارع أسلوب حياة لا نريد إثارتها مع ظروف تستدعى
غيرها ؛ أن الاختيار الحقيقى هو اختيارنا لطبعنا *notre caractère*
ولطريقة وجودنا فى العالم (٤) . أن الحرية لا توجد اذن إلا فى
« مواقف » أو ظروف ، وهذه المواقف ليست مجرد حدود فحسب وإنما
هى الشروط التى تعين تلك الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد
اتجاهها . حقاً إن حريتنا عبارة عن اختيارنا لخلقنا بأمرة ولاسلوبنا العام

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٠

(2) Merleau-Ponty . *Phénoménologie de la Perception*. Op.
Cit. p 500.

(٣) زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣١

(4) Merleau-Ponty . *Phénoménologie de la Perception* . Op.
C. t. p. 500.

فى التصرف بإزاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائما شيئا محصلا سابقا عليه ، تمثل الحرية على التعديل منه والتصرف فيه . فالحرية الواقعية الفعالة تعمل على تحقيق ضرب من التبادل *échange* بيننا وبين العالم ، ما دامت حريتنا لا تقوم الا اذا كن ثمة مجال . ولئن كان ميرلوبونتى يسلّم مع مبارتر بأن معنى أى شيء وقيمة أى شيء لا يقومان الا بى تولى ، الا انه يابى ان يخلع على تلك العبارة معنى كائنيا يترتب عليه الا يجد الشعور فى الاشياء الا ما سبق له ان وضع فيها من معان . فالنظرية التى يأخذ بها ميرلوبونتى فى هذا الصدد تختلف اختلافا كبيرا عن النظرية المثالية ، لان الذهن يخضع دائما لحركة مركزية وحركة طاردة ، مما يجعل « المعنى » و« لايد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الذهن (العقل) نحو العالم واتجاه العالم نحو الذهن (العقل) » (١) .

ان « الموقف » يعنى بالنسبة لميرلوبونتى اكثر مما يعنيه الموقف لدى سارتر ، ذلك انه قد اعتبره جزءا من اندماج الانسان كوجود داخل العالم . وحتى قبل الاختيار فان الموقف يحتوى على معان يمكننا ان نمثل فيها ولكن لا يمكننا تجاهلها . واننا لا نبدأ من الصفر ، لذا فان ميرلوبونتى يعتبر فكرة الاختيار الاول او الاساسى وهما . ولا بد لنا ان نميش فى تجسيد معين وبالتالي تكون لنا « ماهية » مقترنة بوجودنا . ولا يقبل ميرلوبونتى مبدءا سارتر الشهير « الوجود سابق على الماهية » (٢) ، فلمسنا نحن فقط الذى نخترع عالمنا وانما عالمنا ايضا يختارنا - وينطبق هذا ايضا على الحرية السابقة على الانسانية والسابقة على التاريخ . فوجود كما قال هوسرل « مجال للحرية » « وحرية مشروطة » دون ان يعنى هذا انها مطلقة لا فى داخل المجال او خارجه ، وانما يعنى ان لدى احتمالات قريبة واحتمالات بعيدة (٣) .

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣١

(2) Spiegelberg. Op. Cit. p. 554

(3) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Perception, Op. Cit. p. 518.

وتكشف حريقتنا عن وجود العقبات ، بحيث أن هذه العقبات لا يمكن أن تعد جدودا بقدر ما هي في خلق تلك الحرية نفسها . ولكن حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصد انساني (، أي عن تلك المحاولة الفعلية التي بمقتضاها نتحقق من إمكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المنيعة) فإن حياتنا نفسها - بل مجرد وجودنا في هذا العالم - تنطوي على إيمان وجودية تحدد موقف العالم بأزائنا . فالإنسان ليس في حاجة إلى أن يحاول فعلا تسلق جبل من الجبال حتى يتحقق من أنه شليخ ، وهو ليس في حاجة إلى أن يصطدم فعلا بجدار من الجدران حتى يتحقق من أنه صلب ، وإنما تنطوي بنية الوجودية نفسها (، جسمه من حيث هو واقعة غفل) على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أي مشروع صريح أو أي مقصد محدد ، وهذه الروابط هي التي تحدد موقفه من العالم الطبيعي ومعنى وجوده الجسمي المترتب على ذلك الموقف . ولئن كان ميرلوبونتي لا يسلم بوجود « عوائق في ذاتها » إلا أنه يابى أن يتصور الذات التي تجعل من العوائق عوائق، ذلتا « لا عالمية » (، أو لا كونية) *essence* - أي ذاتا مستقلة لا تمت بأي صلة إلى العالم الذي تحيا فيه . وهنا يظهر ثائر ميرلوبونتي بنظرية الجشتالت لأنه يقول بوجود « صورة خاصة » تنظم بشكل معين أمام سائر الخوات الاتسائية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعاً لذلك فإنه يسلم بوجود نظام كوني « سابق على سائر المقاصد الفردية والتقويات الذاتية ، وهذا النظام هو الذي يحدد لكل موضوع مكانه الخاص في نطاق الوجود الاتسائي العام (١) . » حقا أن العقبات لا توجد في ذاتها وإنما الذات التي تعتبرها كذلك ، وهذه الذات أو الأنا ليست ذاتا عالية لأنها تسبق نفسها تجاه الأشياء كي تعطيها شكل الأشياء . ويتكون المعنى الأصيل للعالم في التبادل القائم بينه وبين وجودنا المتجسد (٢) .

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٢٢

(2) Merleau-Ponty . *Phénoménologie de la perception* . Op. Cit. p. 503.

ان معنى الأشياء اذن ليس مجرد معنى مركب مختلف ، وانما هو على العكس معنى يقدم نفسه لنا ويحاول أن يفرض نفسه علينا . ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لما كان لدينا شعور بالتكليف مع الأشياء والانتماء في « صميم » الكون ، بل لكن موقفنا من الأشياء قاصرا على تصور الكون وتمقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بازاء العالم . ولكننا نشعر بأننا في ارتباط وثيق مع العالم ، ونحس بأننا مندمجون مع ما في هذا العالم من أشياء . فذاقتنا اذن لها طابع كوني سابق على كل شعور محض ، وهذا الطابع يمثل بوضوح في حقيقتنا الجسدية التي تتجه نحو الأشياء فتبهها صورة الأشياء وتستخرج منها ما للأشياء من معنى . وليس في استطاعتنا أن نخلع على الأشياء أى معنى خاص اللهم الا ابتداء من ذلك المعنى الاصلى المتضمن فيها لأن هذا المعنى الأولى ونحده هو الذى يسمح لنا بأن نضفى على الأشياء بمقاصدنا الحرة وشروعاتنا الشخصية معنى جديدا يكون مبعثه اختيارنا الذاتى(١) . ويرى ميرلوبونتي أن الصيرمية *la généralité* والاحتمال *la probabilité* ليست بأشياء متخيلة وانما هى ظواهر علينا أن نجد اساسا فنومولوجيا للفكر الاحصائى . فهذا الفكر ينتمى الى وجود محدد وقائم فى موقف داخل العالم . ونقول انه « احتمال ضعيف » أن نستطيع فى الحال تدبير عقدة نقص ارتبطت بى منذ عشرين عاما . وهذا يعنى أن الماضى نه ثقله المميز ، فهو ليس مجموع أحداث معينة بميدة عتق ، ولكنه البنية الحيطه بحاضرى . ان حريقتنا لا تدبر موقفنا او وضعنا وانما ترتبط به . فما دينا نحيا فان موقفنا يظل مفتوحا مما يشير الى انه يستدعى انماطا من القرارات المتميزة وفى نفس الوقت هو عاجز على أن يجلبها لنفسه(٢) .

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٣

(2) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception*.

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لابد أن يقوم على أساس معطيات سابقة أو مواقف معطاه . وقد يتوهم البعض أن فكرة المواقف تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هناك تفاعلا مستمرا وقد اخلا متصلا بين الذات التي تتصرف وبين المواقف التي تجد نفسها بازائها ، بحيث أنه قد يستحيل علينا أن نحدد نصيب الظروف ونصيب الحرية في كل فعل من الأفعال . فإذا نظرنا إلى مشكلة الحرية في صلتها بالماضي ، على ضوء هذه الفكرة ، وجدنا أنه قد يكون في وسع المرء أن يهرب من ماضيه في أية لحظة من اللحظات ، ولكن ليس في وسعه أن يهرب من ذلك الماضي تماما في كل لحظة من اللحظات . ذلك لأن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماض له ثقله الذي يرين به علينا ، بحيث يدفع بنا في اتجاه معين ، محاولا أن يجعلنا على أن نعترف بقيقته . ويمتد حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك الماضي ، فإن هذا الانقصار لابد أن يجيء ثمرة لمجاهدة وصراع (١) .

ويشكل التاريخ لدى ميلوبونتي خلفية كل فعل حر . ويصن ميلوبونتي من دراسته للعلاقات القائمة بيننا وبين التاريخ إلى إثارة موضوع النوعي الطبقي والثورة . والإنسان لا يتخطى على الإطلاق عن كونه وعيا يقيم نفسه باستمرار وفي كل لحظة . ولا يكفى موقفى الموضوعى داخل عجلة الانتاج كى اتخذ موقفا بصدد الطبقة وائى وعيا بها . فقد رأينا أن الخاضعين للاستغلال كانوا موجودين قبل الثوار بفترات كبيرة . كما أن الحركة العمالية لا تتقدم ويتميز في فترة الأزمة الاقتصادية وحدها . ويمنى هذا أن التبرد والثورة ليسا ثمرة الظروف

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٢٤

أو الشروط الموضوعية ، بل على العكس فالقرار الذى يتحذه العامل بأنه يريد قيام الثورة هو الذى يجعل منه عضواً فى البروليتاريا . فإن تقييم الحاضر يتم عن طريق المشروع الحر الخاص بالمستقبل . ومن هنا نستطيع القول بأن التاريخ ليس له فى ذاته معنى وإنما يستمد معناه مما نعطيه له بواسطة ارادتنا (١) . ويختار هكذا ميرلوبونتي المنهج الوجودى مفضلاً إياه عن الحتمية الموضوعية من ناحية والفكر المثالى من ناحية أخرى ، فكلاهما يقيّنا فى التجريد والحيرة بين وجود فى ذاته ووجود لذاته ، بينما تكشف الظواهر عن الوجود باعتباره حرية مشروطة داخل أسلوب معطى للحياة . ومن أدراك مثل هذا الالتزام ينشأ احتمال قيام مشروعات وجودية جديدة عن طريق استقطاب الموقف . ويقدم ميرلوبونتي كمثال فنومولوجى على الاختيار الحر الشروط وصفاً واضحاً لنمو الوعى الطبقي والقرار الثورى الذى يتلوه (٢) .

الحرية الانسانية كما يراها ميرلوبونتي اذن ليست مطلقة وإنما هى دائماً « حرية مجاهدة » *liberté militante* ونحن نعلم إن الانسان يوجد دائماً فى موقف اجتماعى معين ، ولكن حتى لو استطاع الانسان بفكره وارادته أن يعارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تأثيره ، فإن حريته لن تستطيع أن تثقله بطريقة سحرية الى تلك الشخصية التاريخية التى يريد لها . وهكذا فإن الرجل البورجوازي الذى ينضم الى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا كاملاً ، لأنه لن يستطيع فى يوم وليلة أن يتخلى عن موقفه السابق ، أو أن يقضى فى نفسه نهائياً على أرجاع الطبقة التى كان ينتسب إليها . حقاً اننى أنا الذى أدخل على حياتى معناها ومستقبلها ، ولكن هذا لا يعنى بحال أن هذا المعنى وذلك المستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع انهما يتناقضان

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op.

Cit p. 505 - 506 .

(2) Spiegelberg. Op, Cit. p. 554.

من حاضري وماضى ، وبصفة خاصة من طريقى فى الجمع بين هذا الحاضر وذاك الماضى فى وحدة حية ... وقد استطيع ان اجعل من نفى رجل ثورة على الرغم من تاريخى الماضى ، بل دون احدى باعث يبرز فى حياتى مثل هذا التحول ، ولكن فعلى الحر فى هذه الحالة ان يعبر الا عن اسلوبى فى الحياة وطريقتى فى التصرف بازاء العالم الطبيعى والاجتماعى . ولان ثورتى ستجىء على نمط ذلك الموقف العقلى الذى يعبر عنه وجودى نفسه كرجل مفكر (١) .

ويرى ميرلويوتى ان تزايد الوعى الطبقي ينشأ عن ادراك للموقف من جانب افراد موجودين ينظرون الى انفسهم كبشر عابدين فى اتصال نمطى بالعالم من حولهم ، وفى هذه المرحلة لا يوجد اختيار وانما توجد مجرد خبرة بأسلوب معين للوجود ويوجد داخل العالم . ويحدث الانتقال الى الوعى الطبقي عندما يدرك العمال وجود علاقة تماسك تربطهم بأخرين فى نفس الموقف (٢) . وهنا يبدأ المكان الاجتماعى فى الاستقطاب فنشاهد تكون قطاع من الخاضعين للاستغلال . ويتضح التجمع بالنسبة للفئات المنتمة الى أماكن مختلفة من الاقاع الاجتماعى بصرف النظر عن الابديولوجيات والمهن المختلفة . وهكذا تتحقق الطبقة ، ويقال ان الموقف هو موقف ثورة عندما يدرك الجميع وجود عقبة مشتركة داخل حياة كل واحد منهم . وتنشأ الثورة يوماً وراء يوم فى تسلسل الاهداف المستقبلية ، منبثقة عن الاهداف التى تسبقها . ولا يحتاج كل بروليتارى ان يشعر انه كذلك بالمعنى الذى يضيفه المنظر الماركسى . فيكفى ان يشعر الصحفى او المزارع انه فى مسيرة تصل به الى نفس المكان الذى يصل اليه العمال . فكلهم ينتهون الى الثورة التى كانت ستفزعهم لو كانوا سمعوا قبل ذلك وصفا لها . والموقف الثورى الاصيل يتضح فى التعايش قبل ان ينفجر فى كلمات يفهمها الجميع . والحركة

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٤

(2) Spiegelberg. Op. Cit. p. 554.

الثورية مثلها فى ذلك مثل عمل الفنان ما هى سوى مقصد يخلق بنفسه . ادواته ووسائل تعبيره عن نفسه . فالمشروع الثورى ليس نتيجة لحكم مقصود كما انه ليس تحديدا واضحا لهدف معين . انه قد يكون كذلك لدى بروج دعوة ما . *le Propagandiste* لانه قد تشكل بواسطة المثقف ، او لدى المثقف لانه ينظم حياته حسب افكاره . ولكنه لا يكف عن كونه القرار المجرد لمفكر ما ، ولا يتحول الى واقع تاريخى سوى اذا تشكل داخل العلاقات الانسانية المتبادلة ودخل الصلات التى تربط الانسان بمهنة ما (١) .

ان عيب التصور الذى نمرضه ، فيما يرى ميرلوبونتي ، يمكن فى تناول المشروعات الفكرية وحدها دون اعتبار للمشروع الوجودى الذى هو استقطاب لحياة بأكملها نحو هدف محدد وغير محدد فى الوقت ذاته ، لا يهلك عنه المرء اى فكرة ولا يتعرف فى النهاية عليه سوى عندما يصل اليه . ان الطبقة ليست شيئا نناقشه او نعلنه وانما هى شئ نعيشه فى شكل حضور واحتمال ولغز واسطورة . ان القول بان الوعى الطبقي هو نتيجة قرار واختيار يعنى ان المشكلات قد تم حلها فى اليوم الذى اثبت فيه ، وان كل سؤال يحقوى اجابته منذ البداية ، وان هذا يعنى الرجوع الى الحليئة او المباطنة والتخلى عن فهم التاريخ . وفى الواقع ان المشروع الفكرى *le project intellectuel* ورسم الاهداف ليسا سوى اكمال للمشروع الوجودى . فانا نعطي لحياتى معنى ومقبلا ، ولكن الا ان هذا لا يعنى ان هذا المعنى وهذا المستقبل محركين بالضرورة ، ولكن يعنى انهما ينبثقان عن حاضرى وعن ماضى وبصفة خاصة من طريقة تعايشى الحاضرة والسابقة (٢) .

(1) Merleau-Ponty *phenomenology of the perception* , Op Cit p 508 - 509

(2) Ibid. p. 509 - 510.

ان القرار الثورى لا ينشأ ، فيما يرى ميرلوبونتى ، لدى المثقف من فراغ . فقد يأتى عقب عزله طويلة . فالمثقف يبحث عن مذهب يتطلب منه الكثير ويشفيه من ذلته ، ولحياتنا يبحث المثقف عن الوضوح الذى يضعفه التفسير الماركسى للتاريخ ، معنى هذا انه قد وضع المعرفة فى حركة حياتيه ، وهذا ايضا لا يمكن ان نفهمه الا فى علاقته بماضيه وطفولته . ولو ذهبنا الى القول بان قرار المرء ان يصبح ثوريا قد اتخذ دون دافع او باعث وبفعل من افعال الحرية ، فإيه يظل يعبر عن طريقة معينة للوجود داخل العالم الطبيعى والاجتماعى ، وهو قرار المثقف . أما الثورة بالنسبة للمعامل فهى مباشرة وقرينة أكثر مما هى لدى المثقف ، ذلك انها موجودة فى حياته ومخططة بالجهاز الاقتصادى . ولذا نجد ان عدد العمال يفوق احصائيا عدد البورجوازيين فى أى حزب ثورى . ولكن لا تلقى الدوافع الحرية بطبيعة الحال ، فأكثر الأحزاب العمالية جديده تحتوى على عدد كبير من المثقفين ضمن زعمائها ، ومن المحتمل ان رجل مثل لينين اضفى على نفسه هوية ثورية وانتهى بالتعالى على التمييز القائم بين مثقف وعامل . وهذه هى فضائل الحركة والالتزام ، ففى البداية لصت فردا يتجاوز الطبقة لائى فى موقف لاجتماعى ، وحررتى اذا كانت لديها القدرة على ان تلزمنى فى مكان آخر الا انها لا تستطيع ان تجعل منى حاليا ما أريد ان أكونه . ولذا فان كونى بورجوازيا او عاملا لا معنى فقط وعى بالوجود وإنما معنى تقويا للذات كعامل او بورجوازي بواسطة مشروع ضمنى لى وجودى يختلط بطريقة تشكيلى للعالم والتعاضى مع الآخرين . وهكذا يفقد الفكر المثالى كما يفقد الفكر الموضوعى الوعى بالطبقة ، الأول لأنه يستخلص الوجود إفعال من الوعى ، والثانى لأنه يستخلص الوعى من وجود الواقعة ، والاثنان لانهما يجهلان علاقة الدافعية *le rapport de motivation* (١) .

ان ميرلوبونتى يضى لبعد من ذلك فيقرر ان القول بحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا ككائنات تحيا فى التاريخ ذلك لأنه لو كانت حريتنا

(1) Ibid . p. 510 - 11.

مطلقة ، ولو كنا شعورا محضا خالصا ، لما كان للتاريخ أى اتجاه أو أى معنى بالقياس إلينا ، إذ سيكون من الممكن عندئذ فى أية لحظة أن يخرج أى شيء من أى شيء آخر . وتبعاً لذلك فإنه لن يكون من المستحيل أن يتقلب الطاغية الى داعية من دعاة الحرية ، بدلا من أن يستمر فى طغيانه واستبداده . هذا الى أن التاريخ نفسه لن يضىء فى أى اتجاه ، ولكن يكون فى الوسع التمييز بين الميسمى الحق والرجل الافاق . ولكن الواقع لن للتاريخ معنى جزئيا واتجاهها ضميا هو عبارة عن تلك الخطة الواقعية التى يتخذها المستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعى المشترك ، فيها قبل كل تصيم فردى(١) ، حقا ان ميلويونتي يسم باننا نحن الذين نخلع على التاريخ معناه ، ولكنه يضيف أن التاريخ نفسه هو الذى يمرض علينا ذلك المعنى او هو الذى يقترحه(٢) .

ان علينا فيها يرى ميلويونتي أن نتعرف الى جانب المشروع الفردى على قطاع مهم من الوجود وبين المشروعات المتكونة من قبل ، ومن المعانى التى تتحرك بيننا وبين الأشياء وتميزنا ككثر وكبورجوازيين وعمال . ان العمومية تدخل منذ البدايد وتجعل حضورنا امام انفسنا يقع فى موقع وسط ، واننا لنكف عن كوننا وعيا خالصا بمجرد أن تتبلور النخبة الطبيعية والاجتماعية فى شكل موقف ، اى مجرد أن يصبح لها معنى ، ويعنى هذا باختصار بمجرد أن نوجد نحن(٣) .

ان الحرية التى قال بها ميلويونتي تواجه إذن تجديدين : اولهما انها تبدل من موقف اعيشه ، والثانى ان اختياري ليس اختيارا واعيا ولكنه سابق على الوعي preconscious او هو اختيار وجودى .

(1) Ibid. p. 513 cité par :

زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٥

(٢) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٥

(3) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op. Cit, p. 514.

ان القول بأن الحرية لا تتشأ من فراغ لا يعنى انى غير قادر على إيقاف مشروعى الوجودى فى اى وقت ولكنها تعنى القدرة على ان ابدأ من جديد ، فائنا لا نظل دائماً معلقين فى العدم - وهو ما يرد به على سارتر - فنحن دائماً فى الملاء ، فى الوجود ، مثل الوجه المحكوم عليه بالتميز عن شئ ما ، حتى فى فترات الراحة وفى لحظة الموت . ان الحرية تعتمد على التزامى العمام فى العالم . فحرىتى الفعلية لا تقوم فيها وراء وجودى وانما هى امامى ، فى الأشياء . ويتعين الا اقول انى لاختار نفسى بشكل مستمر بحجة انى لمستطيع دوما رفض ما انا عليه . ان عدم الرفض لا يعد فى ذاته اختيارا . فائنا لا نستطيع التوحيد بين عدم التدخل والفعل(١) .

وصفة القول ان الحرية التى ينادى بها ميرلوبونتى لا تحقق اختيارها ابتداء من لا شئ ، بل هى تتدجج فى موقف أصلى تتقبله وتتدخل معه ، فهى لا تمارس نشاطها الا ابتداء من ذلك الموقف . واذن فان الحرية لا تظل دائماً بمفردها ، بل هى تستند الى العالم وتتبنى منه . ومعنى هذا ان الحرية لا تعرف الانفصال المطلق (، كما زعم سارتر) بل هى تتحدد باندماجها فى الأشياء . فالحرية هى تلاق . وانتقال ، وتبادل بين الخارج والدخل ، او هى بالأحرى حوار متصل مستمر مع الأشياء ومع الآخرين . نعم ان العالم مكون من ذى قبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث يتمتع كل فعل . ولكن كنا من جهتنا محدودين بمشئنا وإصل وجودنا ، لا أن املنا افقا مفتوحا تتبطل فيه لانهائية الامكانيات(٢) .

ان ميرلوبونتى ينظر الى الذات باعتبارها بنية نفسية وتاريخية تلقت مع الوجود طريقة للوجود واسلوب . وتتصل كافة افعالى وافكارى بهذه البنية ، وحتى فكر الفيلسوف ما هو الا طريقة لتوضيح مسيطرته على العالم اى وجوده نفسه . الا انى بالرغم من هذا حر ، ليس رغبا

(1) Ibid. p. 516.

(٢) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

عن هذه الدوافع وفيها وراعا وانبا من خلالها . ذلك أن هذه الحياة المليئة بالمعنى ، هذا المعنى المحدد للطبيعة والتاريخ الذى اعبر أنا عنه لا تحد من اتصالى بالعالم ، بل على العكس هى وسيلتى للاتصال به ، وبسبب كونى غير محدد بقيود أو تحفظات فلدى فرصة للتطور ، وعن طريق الحياة فى زمانى أستطيع فهم الأزمنة الأخرى ، وعن طريق الانغماس فى الحاضر وفى العالم مفترضا ما أنا عليه ومحددا ما أريده وقائما بأداء ما أفعله ، أستطيع التجاوز . ولا افتقد الحرية الا اذا حاولت تجاوز موقفى الطبيعى والاجتماعى عن طريق رفضه بدلا من الوصول من خلاله الى العالم الطبيعى الانساني . ولا يوجد اى شيء يحدد من الخارج ، ولا معنى هذا عدم وجود شيء يجهننى ، وأنا على العكس أنا موجود خارج ذاتى ومفكوح على العالم . ونحن نملك للجرد أننا موجودون داخل العالم وليس فقط فى العالم كل ما يتيح لنا التجاوز . وليس علينا أن نخشى اختياراتنا وأفعالنا بحجة أنها تحد من حريتنا بل انها هى التى تحررنا من قيودنا(١) .

لقد رفض ميرلوبونتي الجبرية المطلقة تماما مثلما رفض الحرية المطلقة ، كما رفض اعتبار الانسان شيئا مطلقا رفض اعتباره شعورا محضا . لقد قال بالالتزام فى موقف تاريخى واجتماعى وأكد على التلاحم بالعالم والمشاركة مع الآخرين . وإذا كان قد شاب موقفه بعض الغموض فقد يزول هذا عند تحليل نظريته الى العلوم الانسانية . ويقودنا حديث ميرلوبونتي عن الحرية الى انه نتناول فى بداية الباب الخاص بالعلوم الانسانية علم السياسة . فالموضوع الرئيسى فى السياسة هو الحرية وهى تمثل ركنا أساسيا فى فلسفة ميرلوبونتي ، وإذا كان لم يثيرها بشكل واسع فى كتابه « فنولوجيا الإدراك الحسى » فلأنه أراد أن يثير قبلها موضوعات هامة متصلة بها ويصلح كخلفية لها ، هى الجسم والكوجيتو والعالم والإدراك الحسى ، كى يتسنى له بعد ذلك وضعها فى اطارها الصحيح .

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit . p. 519 - 520.

الباب الثاني

تمهيد :

الفصل الاول : السياسة

تمهيد :

اولا : موقف ميرلوبونتي من الماركسية

١ - العنف او الارهاب وفلسفة التاريخ

(ا) بوخارين

(ب) تروتسكى

٢ - البروليتاريا وفلسفة التاريخ

٣ - تقديم ميرلوبونتي للماركسية والنظام الشيوعى

ثانيا : نقد الليبرالية

الفصل الثانى : علم النفس

تمهيد :

اولا : هوسرل وعلم النفس

ثانيا : دراسة السلوك والمجال الفنونالى

١ - السلوكية

٢ - علم نفس الشكل او المدرسة الجشتالطية

٣ - تصور ميرلوبونتي للسلوك والمجال الفنونالى

ثالثا : بعض أمثلة من مساهمات ميرلوبونتي في علم النفس

- ١ - علم نفس الطفل •
- ٢ - الاحساس وارتباطه بالادراك الحسي •

الفصل الثالث : علم الاجتماع

تمهيد :

أولا : الفلسفة وعلم الاجتماع

- ١ - الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع
- ٢ - هومرل وقضية علم الاجتماع والفلسفة
- ٣ - التكامل بين الفلسفة وعلم الاجتماع

ثانيا : دراسة الفرد والمجتمع

- ١ - الاتجاه الوضعي
- ٢ - الاتجاه البنوي
- ٣ - موقف ميرلوبونتي من دراسة الفرد والمجتمع •

تمهيد :

عرضنا فيها سبق - وهو ما شكل الباب الأول - فلسفة ميرلوبونتي كيف تشكلت من حيث المؤثرات التي ساهبت في ان تأخذ الصورة التي نراها عليها اليوم ، وكيف تطورت ابتداء من الفنونولوجيا والوجودية لتفصح عن فنونولوجيا وجودية تتميز بعناصر أو مكونات تضي على آراء الفيلسوف صيغة خاصة تميزه عن غيره .

ولما كانت الفلسفة تعيش مع الفيلسوف ، في كل ما يجري له وما يحدث في عصره (١) ، فإن ميرلوبونتي اتخذ آراء كافة قضايا عصره موقفا اصطليخ بصيغة الفنونولوجيا الوجودية ، باعتبارها منطلقا نظر من خلاله الى العالم والى الآخرين ، وإلى العلوم الانسانية كحتاج للعلاقات بين البشر بعضهم وبعض ، وبينهم وبين الأشياء في العالم .

لقد آمن الفيلسوف بالعلم ، العلم الطبيعى والعلم الانسانى ، واستند في كثير من آراءه الفلسفية على ما يقننه العلم من نتائج إلا ان هذا الايمان بالعلم لم يجعله ينساق ، كما حدث للبعض - الاتجاه الوضعى على سبيل المثال - الى جعل العلم الطبيعى ومناهجه نموذجا يحتذى داخل العلوم الانسانية او الفلسفية ، بل على العكس لقد رأى ان الفلسفة تساهم في تطور العلم ، والعلم الانسانى بصفة خاصة . لذا كان لابد للفلسفة من ان تكون احتكاكا مستمرا بين الواقعة والماهية والماسعية والواقعة ، مما يؤدي الى اطلاق كم هائل من المعنى وإلى استبعاد القضايا المزيفة وفساح الطريق لحقائق وحلول جديدة . وفي انفتاح الفلسفة على كل خبرة تتضمن معنى معينا كان عليها الا تستبعد طرق

(1) M. Merleau - Ponty. Les Philosophes Célèbres. Sous la direction de Merleau-Ponty avec F. Alquié , p. Arrousse - Bastide, G. Bachelard et Autres. Paris : Mazonod - 956. Avant - Propos Par Merleau - Ponty. p. 9.

التعبير غير المباشر أو الخيالي مثل الفن والادب والدين . فهي طرق
للتعالي الذاتى الاتسلى وتملك قيمة حقيقية .

وقد ذكر ميرلوبونتي فى « المعنى واللامعنى » انه لا يمكن أن يوجد
أى عداوة بين المعرفة العلمية « *connaissance scientifique* »
والمعرفة الميتافيزيقية « *savoir métaphysique* » ، فالذاتية تضع
الأولى إلمام المهام المكلفة بها . فالعلم بدون الفلسفة يجهل ما يتحدث
عنه ، والفلسفة بدون دراسة منهجية للظواهر لن تصل سوى الى
حقائق صورية أو شكلية ، أى الى أخطاء . ان دراسة الميتافيزيقا
لا تعنى فى رايه الدخول الى عالم منفصل للعرفة ، لو ترديد شعارات
جذباء بل انها تعنى المرور بخبرة مليئة بالمتناقضات ، كما تعنى مراجعة
مستمرة لأداء الذاتية الانسانية المتبادلة *l'interobjectivité humaine*
من محاولة للتفكير الى اقصى حد فى نفس الظواهر التى يبحثها العلم ،
عن طريق استعادة الظواهر لتعاليمها وتمليزها الاصيل (1) . من هنا
جاء اهتمام الفيلسوف بالعلوم الانسانية على وجه التحديد ، لادراكه
ان نظريته الفلسفية اليها تثرى وتضفى عليها الصبغة التى تفتقدها اذا
استقرت فى قضاياها المحدودة وفى مناهجها التتابعية .

(1) M. Merleau - Ponty, *La Métaphysique dans l'homme*
article reproduit dans « *Sens et Non - Sens* ». Paris, Nagel, 1966
pp. 145 - 172 , p. 171.

الفصل الأول

المقدمة

تمهيد :

أولاً : موقف ميخائيلسكي من الماركسية

١ - العنف أو الإرهاب وفلسفة التاريخ

(أ) بوخارين

(ب) تروتسكي

٢ - البروليتاريا وفلسفة التاريخ

٣ - تقييم ميخائيلسكي للماركسية والقماع الشيوعي

ثانياً : نقد الليبرالية

تهيهيد :

اضطر ميرويونتي للتصدى للسياسة بحكم العصر الذى عاش فيه والذى صخب بأحداث جسام ، وبخاصة الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) ، وما صاحبها من حركة وعنف لم يأتى ذلك فى العالم الغربى والشرقى . لقد خط الفيلسوف لنفسه مساراً مستطيع أن نقول عنه أنه كان متجولاً مع الأحداث والتغيرات السريعة فى السياسة العالمية . وأسفر هذا عن كتابين بالغى الأهمية : « الانسانية والارهاب » عام ١٩٤٧ ، و « مغامرات الجدل » عام ١٩٥٥ ، بخلاف عدد مجير من المقالات نذكر منها ما هو متضمن فى كتابيه « المعنى واللامعنى » الذى نشر عام ١٩٤٨ ، و « علامات » وصدر عام ١٩٦٠ .

لقد اجتذب ميرويونتي فى البداية النموذج الماركسى فاتجه اليه وتصدى فى سنوات ما بعد الحرب لما أسماه « المشكلة الشيوعية » فكتب « الانسانية والارهاب » . لقد شهدت هذه السنوات فترة تحرر سياسى افرزت انقلاباً اجتماعياً اتخذ شكل الثورة بالنسبة للبعض ومساراً نحو الاشتراكية ، او اتجه لدى البعض الآخر نحو إعادة صياغة للقوى القديمة بهدف بثه النسق الرأسمالى . وقد أخذ على ميرويونتي أنه اراد تبرير محاكمات موسكو فى كتابه « الانسانية والارهاب » التى قارن بينها وبين محاكمات الثورة الفرنسية ، الا أن الواقع أن الفيلسوف الذى تلقى تكوينه فى جو ليبرالى حاول بكل قوته فهم الآخر والظاهرة الثورية دون معتقدات مسبقة تدين هذه الأنظمة التى تصدى للحديث عنها ، فهو كلفيلسوف رأى المعنى وعبر عنه .

إن فيلسوف مثل فيلسوفنا لا ينسى نفسه وصفته كلفيلسوف ، فهو يحتفظ بفهم المعنى الذى صاغه من قبل فى دراسته للملك والادراك الحسى . والمعنى فى رايه لا يكون ابداً فى اتجاه واحد للتاريخ ، يتجه

نحو الكمال ، ومن هنا فقد برر ، فى البداية ، التضحيات والعنف وأعجب بالبروليتاريا ، وانتقد الليبرالية - كما تظهر فى الديمقراطيات الغربية - التى تتظاهر بخلاف ما تبطن ، وهلجها هجوها عنيفا .

ولما كان ميلويونتى صاحب موقف فقد رفض السكوت عن وضع رآه خاطئا فانبهرى بعد الحرب الكورية وبعد علمه بمعسكرات العمل السوفيتية الى انتقاد الاتحاد السوفيتى ، دون خشية من عدم رضا هؤلاء الذين أيد قضيتهم من قبل . لقد أدان ميلويونتى معسكرات العمل السوفيتية كما أدان كل المواقف التى رأى من منطلق وضعه كفيلسوف أنها تتعارض مع الانسانية ونذكر منها القوات الانجليزية فى فلسطين والفرقة المنصرية .

وقد حاولنا من خلال دراسة تحليلية لمؤلفيه «الانسانية والارهاب» و «مغامرات الجدل» ، التعرف على وجهة نظره ازاء القضايا الاساسية على الصعيد السياسى فى الفترة التى عاشها ، وكيف تناول هذه الأحداث بحكم موقعه كفيلسوف فرنسى فنوئولوجى وجودى مستقل الفكر والمعقدة ، صريح حتى مع اقرب المقربين اليه . ونذكر كمثال على هذا مقال نشره فى كتابه «مغامرات الجدل» انتقد فيها حديقته وزميل كفاحه سارتر تحت عنوان سارتر والبشافية *Sartre et L'Ultra - Bolchévisme* رفض فيه ما أسماه التطرف البشافى لسارتر ، ولخذ عليه تضخيه للحزب الذى اعتبره مصدرا للمعنى ، مثلما فعل هيجل بالنسبة للدونة البرومسية ووجد فيها تحقيقا للمقلانية .

وقد تزايد اهتمام ميلويونتى بالعالم النامى فيها تلى ذلك من كتابات كما يتضح فى كتابه «علامات» حيث يعترف ان الشيوعية مثلها مثل الرأسمالية لا تصلح للتعبير عن مشاكل الانتقال من العالم القديم حيث تستقطب ابنية المعنى فى ضوء المراجعة القائمة بين الشيوعية والرأسمالية ، الى «العالم الجديد» ، حيث تختص ابنية المعنى بعالم حياة الدول النامية ، كما لا يصلح كل منهما فى حلها . وقد توصل من خلال مقالاته

فى « علاقات » الى نتيجة فلسفية مؤداها ان هناك علاقة جدلية أساسية تتأرجح بين التوتر والتكامل ترتبط بين الماضى والحاضر ، بين الموضوعى والذاتى ، بين الفكر والممارسة ، ولا يمكن ان يكون لكل من الذات والموضوع ، الوعى والتاريخ ، الحاضر والمستقبل معنى حيويًا اذا لم تستمر هذه العلاقة فى الممارسة السياسية (١) .

أبلا : موقف ميرلوبونتي من الماركسية :

مر موقف ميرلوبونتي من الماركسية بمراحل ثلاث متعاقبة تباينت فيما بينها ، عبر عنها على فترات زمنية متتالية فى ثلاث من أهم كتبه : « الانسانية والارهاب » عام ١٩٤٧ ، و « مغامرات الجدل » عام ١٩٥٥ و « علامات » عام ١٩٦٠ . وإذا اردنا ان نلخص فى عبارة واحدة هذا الموقف نقول : أنه فى المرحلة الأولى اتخذ شكل القبول الى حد تبرير بعض الممارسات فى الاتحاد السوفيتى ، ثم تحول الى الرفض والنقد فى مرحلته الثانية الى حد اتخاذ موقف الادانة فى بعض الأحيان ، وأخيراً طغى اهتمامه بالعالم النابى على انشغاله بالماركسية ، مما دعاه الى طرح العديد من التساؤلات فى أخريات كتبه وبخاصة فى « علامات » ، وإلى الاتجاه الى النقد السيمى والفلسفى لبعض كتاباته الأولى وإلى رفض التفاهم مع الشيوعيين . وقد تضمنت كتبه التى ذكرناها موقفاً ازاء الليبرالية جنباً الى جنب مع موقفه ازاء الماركسية . الا أن موقفه ازاء الليبرالية كان النقد والرفض على طول الخط وهو ما سوف نثيره فى الجزء الثانى من هذا العمل .

لقد عاش ميرلوبونتي المناخ الايديولوجى لمسنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ، وهى فترة التحرر التى رفعت أمضى الانقلاب الاجتماعى ، تمثل فى شكل ثورة عند البعض ، وفى شكل جبهة شعبية عند البعض

(1) M. Merleau - Ponty, *Signs*, translated with introduction by Richard C. MC. Cleary , North Western University Press 1964. Introduction P. XXVI.

الأخر ، جبهة تخلو من العقبات القديمة وقادرة على فتح باب الاشتراكية على مصراعيه . وهى نفس السنوات التى شاهدت فى فرنسا إعادة تأسيس للقوى المنتهية الى المجتمع القديم والمتمثلة فى إعادة بناء جهاز الانتاج والنسق الرأسمالى . ويتضح أيضا وبشكل خاص الانفصال بين العالم الغربى والاتحاد السوفيتى . فما زالت مشكلة قيام حرب عالمية جديدة مطروحة مما يجعل العقول تسارع فى اتجاه أو فى آخر مع حثها على الاختيار . هو اذن موقف يسهل تصوره ، وتمثل فى قيام الحرب الباردة . وقد اطلق المتعاطفون مع الولايات المتحدة حملة شعواء ضد الاتحاد السوفيتى المتهم بتدبير عدوانا على أوروبا ، بالإضافة الى اطلاق حملة أخرى ضد الحزب الشيوعى الفرنسى المتهم بأنه المصدر اللوجستى بالداخل(١) .

واجتذب النموذج السوفيتى ميرلوبونتي ، واثّر على هذا الذهن الثائر الذى يثير دوما أسئلة ، قد يلجأ البعض الى اخضاها . وقد رأت هذه الفترة الزمنية ازدهار نوعية جديدة من المثقفين هم المثقفون التقدميون *Progressistes* ، عقدت مع الحزب الشيوعى علاقة مرت بكلفة التجارب ، وكذلك بخيبة أمل . فاتخذ البعض موقف السكوت على مضض ، والبعض الآخر آثر الاستمرار فى معسكر البروليتاريا بينما لم يقضى ميرلوبونتي الى أى الفتنتين وقال ما اعتقد انه صادق دون أن يخفى غضب الذين أيد قضيتهم من قبل . وبهذا افصح طريقا للتساؤل سوف يزدهر بشكل أكبر فى «مغامرات الجدل» و «علاقات» (٢) .

لقد اتجه اذن ميرلوبونتي فى البداية الى الماركسية ، فقد اراد بهذا أن يملا الأبعاد الاجتماعية والسياسية والتاريخية والاقتصادية للمخبرة . كما أراد ان يكتسب منظورا ازاء المجتمع المعاصر والحياة المعاصرة .

(1) M. Merleau - Ponty. *Humanisme et Terreur. essai sur le problème communiste*. Paris, Gallimard. 1947. Introduction par Claude Lefort (1980) p. 13.

(2) Ibid. Introduction par Lefort p, 12.

والماركسية كما يفهمها ويستوعبها ليست الا نوع من علم اجتماع فنومولوجى يهدف الى وصف وتفسير العامل الاجتماعى ، وذلك بدلا من كشف جذوره المتعالية فى القصصية والوعى . ونستطيع ان نقول ان ميرلوبونتى الفنومولوجى ينظر الى الماركسية لاقلة نوع من المعرفة المتباسكة تتيح له فهم العالم المعاصر (١) .

وليس الماركسية فلسفة ساذجة للموقف الطبقي ، فبنفس الطريقة التى تكشف بها الفنومولوجيا عن نشأة الظواهر او اصولها فان الماركسية تتحدى الافتراضات التى تجعل بعض الظواهر الاجتماعية والتاريخية « طبيعية » وتكشف عن بعدها التاريخى وعن اصولها فى الممارسة او الفعل الانسانى Praxis . فمثلا الافتراض الذى وضعه الاقتصاديون التقليديون والقاتل بأن الملكية الخاصة وتقسيم العمل والاقتصاد المبنى على السوق المفتوح ما هى سوى شروط طبيعية تعرض للنقد من جانب ماركس ، عن طريق تتبعه لكيفية تطور هذه الشروط تاريخيا ومناقشة كيف كانت ستغيب لو كان النسق الاقتصادى للنتاج والتوزيع له شكل مختلف . وكذلك اعترض ماركس على الافتراض الذى وضعه الاقتصاديون والنفعيون والتقليديون ومؤداه ان الأثنية والتنافس شيء طبيعى لدى الانسان . فقد رأى ماركس أن الأثنية هى نتاج اقتصاد رأسمالى تنافسى . فتهدف الماركسية اذن الى الكشف عن كيفية قيام الظواهر الاجتماعية والتاريخية انطلاقاً من العمل الانسانى ، وكيف يصبح هذا مفتريا فى ظل بعض الظروف التاريخية . ويرى البعض ان الماركسية مثل الفنومولوجيا الوجودية تنظر الى الحياة الاجتماعية والتاريخية من منظور الاغتراب وتماليه ، وبالتالي هى فلسفة تعبر عن حرية الانسان (٢) .

ويثير ميرلوبونتى فى كتابه « الانسانية والارهاب » ضرورة طرح الماركسية كما هى ، لا على أرضية المبادئ والأخلاق وإنما على خلفية

(1) Sparring . Op. Cit . p. 92.

(2) Ibid. p. 93

العلاقات الانسانية . ولا يعنى هذا الرجوع الى القيم الليبرالية لاجراج
الماركسية وإنما يعنى حل المشكلة التى وضعتها الماركسية وضما جيدا
مع تاسيس العلاقات بين البشر (١) .

ولقد قرا ميرلويونتى كتاب كيسلر « الظلمة فى الظهيرة »
Darkness at Noon بعد ترجمته تحت عنوان « الصفر واللاتهائى »
Le zero et l'infini فى ديسمبر ١٩٤٥ . وقد حاول كيسلر عن
طريق الرواية تقديم حالة قلب ثائر قديم انتقل الى المعارضة ومتهم
بالخيقة . وقد عبر بطل الرواية رويشوف - على حد قول كيسلر -
عن « مركب حياة عديد من الرجال كتوا ضحايا ما يسمى بمحاكمات
موسكو » . وقد مثل بوخازين (*) بالنسبة لة النموذج الرئيسى - فى هذه
المحاكمات . وقد وجد ميرلويونتى فى النص كافة العناصر التى تتيح له
التفكير فى البملقة بين الانسان والتاريخ ، والانسان والمسياسة ،
وفى مسؤولية القائلين بالفعل ازاء هذه المواقف الحدية التى تمثل هى
الحرب والثورة ، كما تتيح التفكير فى معنى الماركسية وغموض النظام
السوفيتى الذى اعتقد انه يراه يقوم وينهار فى آن واحد . وقد بدا لميرلويونتى
ان كيسلر قد نجح فى اثاره هذه العناصر دون أن ينجح فى اعطاءها
الصياغة الفلسفية . لقد نجح فى بيان أن متهمى المحاكمات لم يكونوا
خونة بالمعنى الذى يقصده الشيوعيون ، وبالرغم من ذلك كان عليهم أن
يقبلوا امام ذاتهم هذه الادانة ، وقد اثار كيسلر بهذا الشكل الدراما
بغرض تحويلها الى صراع بين الذاتية والموضوعية ، بين الفرد الذى
لا يعلم سوى حكم ضميره وبين التاريخ حيث تفلت مقاصد الفرد من مرياته .
ويتابع التاريخ منطقها الخاص ، محولا الفشل الى اخطاء ، والاختفاء

(1) Merleau - Ponty. *Humanisme et Terror* Op. Cit, p, 41,

(*) كان بوخارين يشغل مع ستالين عضوية المكتب السياسى للينين ،
كما كان عضوا باللجنة المركزية حتى علم ١٩٣٦ ، ثم اعدم ريبا بالرصاص
بعد محاكمة عام ١٩٣٨ .

الى خيانت ، او يجعل من المختصر امينا على الحقيقة وتجسيدا للمعادلة (١) .

١ - العنف او الارهاب وفلسفة التاريخ :

(١) بوخارين :

لقد اراد ميروبولونتي ان يفهم العنف الشيوعى الذى القى كتاب
كيسلر « الصفر والانهاى » الضوء عليه . وهو لا يهدف من وراء ذلك
الى اعادة صنع محاكمات موسكو ١٩٣٧ ، او معرفة ما اذا كان بوخارين
الى اعادة صنع محاكمات موسكو ١٩٣٧ ، او معرفة ما اذا كان (※) بوخارين
يمثل ضرورة للنظام وللدفاع القومى فى الاتحاد السوفيتى ام لا :
وانما يريد ميروبولونتي فهم بوخارين كما حاول كيسلر فهم روباشوف ..
بطل روايته .

ذلك ان حالة بوخارين تكشف الجانب النظرى والجانب التطبيقى
للعنف داخل الشيوعية ، ذلك انه يمارسه على ذاته ويضع دافع ادائه .
ولذا فان ميروبولونتي يبحث فيها يفكر فيه حقا خلف اصطلاحات اللغة .
فقد رأى ان تفسير كيسلر غير كاف ، فكيسلر جعل من بطل رواية
روباشوف معارضا لمجرد عدم تحميله للسياسة الجديدة للحزب ونظليه
الانسانى ، ولما كان يصدد تمرد اخلاقى بينما تمثل اخلاقه دائما فى
طاعة الحرب فانه انتهى بالاستسلام دون اى تحفظات . بينما « دفاع »

(1) Ibid. Introduction par Lefort p. 20 - 21.

(※) يطلق التعبير Boisheviks على اتباع لينين فى
الحركة الديمقراطية بروسيا . بدأ استخدامه فى عام ١٩٠٣ بعد اجتماع
الحزب ، وأطلق على من أخذوا الأغلبية ، ثم استمر استخدامه .
وعد احتفظ بالتعبير بين ١٩١٧ - ١٩٥٢ كإشارة رسمية الى الحزب
الحاكم فى الدولة السوفيتية

C.D. Kerning (éd) *Marxism, Communism and Western Society. A comparative Encyclopedia* . New York, Herder 1972 Vol. 1 pp. 265 — 272.

بوخارين فى المحاكمات يذهب أبعد من مجرد الخيار بين الاخلاق والنظم . فقد ظل بوجارين دوما انسانا مستقلا ، لا يعترف بالكرامة الشخصية وانما ينفذ عن كرامته الثورية ويرفض اتهامه بالخيانة والتخريب ، وعند استملائه لم يكن هذا مجرد التزام بالنظم . لقد رأى فى سلوكه السياسى بالرغم مما يحتويه من تبريرات ، ازدواجية لا يمكن تغاضيها تؤدى به الى الادانة . فالناظر المعارض يجمع من حوله ، فى المواقف الحدية حيث تصبح الثورة محل تساؤل ، أعدائه وينتهى هكذا الى جعل الثورة موضع خطورة وتهديد لقد رأى ان التشتت فى فترة الازمة يعرض مكتسبات اكتوبر ١٩١٧ للخطر (١) .

ان ميرلوبونتي يطرح مشكلة العنف الثورى طرحا جديدا ، فهو لا يوافق عليه كما انه لا يرفضه ، ذلك انه ينظر اليه فى سياقها الخاص ويوجد ما يبرره . فاننا لا نستطيع ان نأمل فى تاريخ خال من العنف الا اذا كنا نحيا ما اسماه بيجى Péguy فترة تاريخية يقتصر فيها رجل السياسة على اقامة النظام وتثبيت الحق . اما اذا كان من سوء حظنا او من حسن حظنا ان نحيا فى احدى تلك الفترات الزمنية التى تتميز بانهاهى فى القاعدة التقليدية للدولة او للمجتمع ، وحيث يتحتم على الانسان سواء شاء او لم يشأ ان يقوم بنفسه باعادة بناء العلاقات الانسانية ، عندئذ تشكل حرية كل شخص تهديدا بالموت لحرية الآخرين ويظهر العنف من جديد . ويرى ميرلوبونتي اننا نخطئ اشد الخطا لو حاولنا ان ننظر من خلال الرؤية الليبرالية الى مشكلة العنف الثورى ، ذلك ان الليبرالية تستبعد تماما الفرض الثورى . وعلينا ان نبدأ بوضع محاكمات موسكو فى الوسط Stimmung الثورى للعنف حيث لا يمكن تصورها بدون . ونخطئ اذا حاولنا بحث ما اذا كانت الشيوعية تحترم قواعد الفكر الليبرالى ، فبن البديهى انها لا تقوم بذلك وانما يتمثل بحثنا فى العنف الذى تمارسه : هل هو عنف ثورى ، هل هو قادر

(1) Merleau - Ponty. Humanisme et Terreur. Op. Cit. p. 41 -

على خلق علاقات انسانية بين البشر . لقد نقد ماركس الليبرالية ، وكان نقده من القوة بحيث لو نجحت الماركسية بواسطة الثورة العالمية في اقامة مجتمع لا طبقي حيث يختفى ، مع اختفاء استغلال الانسان للانسان ، اسباب الحرب واللاتهابار كان من الضروري ان يكون المرء شيوعيا(١) .

وبعض ميرلوبونتي في طرح تساؤلاته حول هذا الموضوع : هل تمنى الشيوعية في هذا الطريق الذى رسمه ماركس ؟ هل يحمل العنف الموجود اليوم نفس المعنى الذى كان موجوداً في شيوعية لينين ؟ هل تتعادل الشيوعية مع مقاصدها الانسانية ؟ لقد ميز ماركس بشكل حاسم بين الحياة الانسانية والحياة الحيوانية ، ذلك ان الانسان يخلق وبسائل معيشته وثقافته وتاريخه ، وهكذا يؤكد على قدرة على المبادأة تتبثل فيها اصلته المطلقة . الماركسية تنفتح على افق للمستقبل حيث يقف الانسان باعتباره وجوداً فائقاً *Suprême* امام الانسان . واذا كان ماركس لا يتخذ من حدس الانسان قاعدة مباشرة في السياسة ذاك انه رأى اننا بتدريسنا عدم العنف نرسخ العنف القائم ، أى نرسخ نظاما للانتاج يجعل من الشقاء والحرب أشياء لا يمكن تفاديها(١) .

وقد رأى ميرلوبونتي ان الشيوعية لا تبتدع العنف وانما تجده قائماً من قبل . والمشكلة المثارة حالياً لا تكمن في معرفة ما اذا كنا نقبل العنف أو نرفضه وانما أن نتبين ما اذا كان هذا العنف « تقديمياً » ويميل نحو الغاء نفسه أو ما اذا كان يميل نحو الانتشار . وعلينا كى نقرر ذلك أن نضع الجريمة أو الاثم داخل منطق التوقف أى داخل دينامية النظام ودخل المسؤولية التاريخية التى ينتج عنها ، وذلك بدلاً من ان نحكم على العنف فى ذاته من خلال اخلاق نطلق عليها خطأ اسم « الأخلاق الخالصة » .

(1) Ibid p. 44.

(2) Ibid , p. 45.

ان العنف المتمثل فى الحزن والعلاب والموت ليس شيئا جميلا
الا انه للأسف موجود فى كل مكان ، فكما هو قائم فى الاتحاد السوفيتى
فهو موجود ايضا فى الليبرالية الغربية التى تجلس على السخرة فى
المستعمرات وعلى عشرات من الحروب ، وموت فرد واحد فى اندونيسيا
او الجزائر او الهند الصينية لا يغتفر فى نظر الأخلاق مثله فى ذلك
مثل موت روبيا شوف فى « الصفر والانهاى » لكيسلر(1) .

لقد صور كيسلر كما نعلم بطل روايته روبياشوف على غرار بوخارين
وهو لحد قادة الحزب الشيوعى الذى اطيح به فى محاكمات موسكو ،
فحديث ميروبولونتى عنه وموقفه ازاءه انما يعكس بالطبع موقفه ازاء النظام
السوفيتى وازاء الماركسية . وقد كان روبياشوف دوما خارج التاريخ
وبداخله . وكان عليه ان يحدد بصموية شديدة مسلكه ، لقد كان بصيره
ومصير الآخرين يدور امامه فى الأشياء وفى الثورة التى يتعين عليه
القيام بها واتهامها والاستمرار فيها . وقد اعتبر روبياشوف الانا او الذات ،
شيئا غير واقعى وغير لائق : فلم تكن الانسانية والقيم والفضائل
ومصالحة الانسان مع الآخر غايات مقصودة بالنسبة لهم ، وانما هى
احتمالات للبروليتاريا يمكن وضعها فى السلطة . وكلما مثل الشرف
او عدم الشرف ، الصدق او الكذب تخلص من المصنى بالنسبة لرجل
التاريخ ، فهو يولجه فقط خيانت موضوعية ومكاسب موضوعية . وقد رأى
هؤلاء ان الممارسة فى النظام لم تعد كما كانت فى بداية الثورة ، قائمة
على بحث مستمر للحركة الثورية فى العالم ، كما لم يعد النظام ينظر
اليها على انها الامتداد البسيط للمسار الطقائى للتاريخ . ومن هنا عرف
روياشوف مع البشر من أجل تحريرهم . وهو لا يعتقد انه اخطأ ،
الا انه فى الواقع لم يعد بريئا . وتبقى دعوى اخرى غير دعوى التاريخ
ودعوى الواجب الثورى ، محك آخر بخلاف محك العقل المنشغل بحساب
الفعالية ، يتبقى ان يشعر بدا جعل الآخرون يشعرون به لكى يستعيد
التبادل معهم ويستعيد اتصالا جديدا لم يتحه الفعل الثورى . وهكذا يهوت

(1) Ibid p. 83 - 84.

روباشوف فى صمت مثل كل الذين قام هو نفسه بالقضاء عليهم(١) .

لقد تعلم روباشوف ، فى رأى ميرلوبونتى ، ان الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق ، وان الوسيلة الوحيدة للوفاء بالقيم تظهر فى الالتفات الى الخارج للحصول ، كما يقول هيجل ، على (واقعية الفكرة الأخلاقية) . وان الطريق القصير للشعور المباشر هو طريق اللاأخلاق . لقد قام روباشوف فى الماضى باسم متطلبات التاريخ بالدفاع عن الديكتاتورية وعنفا ضد القلوب الطيبة . فماذا يكون رده اليوم عندما نعيد عليه خطبه ؟ حقا انه لم يوص أبدا بالارهاب ، وعندما تحدث عن استخدام العنف ضد ادارة الحزب لم يكن يقصد سوى العنف السياسى . ولكن ليس العنف السياسى هو القبض على بعض الأفراد ، وما الذى يحدث عندما يدافع من يقبض عليه عن نفسه ؟ وعندما تم القبض على روباشوف اصبح المعارض روباشوف خائنا . واصبحت الحركة التى قام بها ضد ادارة الحزب - وهى الادارة الثورية الوحيدة المبكئة - ثورة مضادة وخيانة(٢) .

فكيف ينظر روباشوف بعد هذا الاتهام الى حياته ، لقد انطلق مع زملائه فى البداية من منطلق يزيد قيم معينة هى قيمة البشر ، وظنوا ان تحرير البشر يحتاج الى اقتصاد اشتراكى ، وبالتالى انكبوا على العمل ولكنهم وجدوا انهم كى يقيموا اقتصادا فى الظروف الخاصة التى تمر بها بلد الثورة فان عليهم ان يجعلوا البشر يتعذبون ، وانهم كى يحرروا البشر فى المستقبل عليهم ان يخضعوهم اليوم والان وبعد ان قام بكل ما كان عليه القيام به ، فليس بمستغرب ان يكون مستمدا للرجوع الى ذاته ، ان يترك نفسه لتلك الخبرة الغريبة التى مازالت غير معروفة بالنسبة له والمتمثلة فى ادراك الداىخل كوعى ، كوجود خال من المكان والزمان ، كضوء تعتمد عليه الاشياء المتصورة وتقف بازائها

(1) Ibid p. 86 - 88.

(2) Ibid p. 89 - 90.

الأحداث والألام والأفراح غير مبالية ، وأخيرا كمشاركة فى اللانهائى .
وهو يحس فى مواجهة هذا اللانهائى انه قد اخطأ . لقد أتبع الطريق
الذى رسمه هيجل فى الفنونولوجيا : أى الانتقال من الذات أو الوعى
الى التاريخ الا انه يتبعه فى الاتجاه العكسى ، فقد انتهى التاريخ بالنسبة
له (١) .

ويطرح ميرلوبونتى ازاء هذا الموقف التساؤل الهام : ما معنى
أن نفكر فى التاريخ عندما نفتقد الظل التاريخى ، ونفكر فى الحياة بعد
أن أقصينا عنها ؟ اتفهم الحياة أفضل ونحن فى غمراها أم نفهمها أفضل
ونحن امام الموت ؟ وإذا ما اعطى روباشوف اليوم حرية وادخل من
.ديد فى الحزب ، فكيف سيمضى فى حياته وهو قد أقر امام
المحكمة انه يرفض أن يعطى صوته للانسان الداخلى ؟ هل تعطينا
الثاملات، الأخيرة لروباشوف صيغة للحياة تختلف عن تلك التى سار
عليها أثناء حياته ؟ . . . أن روباشوف لم ينكر حتى فى ساعاته الأخيرة
الثورة الا أن كسلر لم يعطينا أى نتيجة نهائية . « فالصفر والانهائى »
لكسلر اكتفى بوصف موقف جدلى لا يستطيع بطله اجتيازه ، ومواده أن
الانسان لا يستطيع أن يحصل فى الخارج على ما يشعر به فى الداخل .
كما أنه لا يستطيع أن يكف عن البحث عنه ، او أن الانسانية عندما تريد
أن تكتبل فى كلل عنفوانها فانها تتحول الى نقيضها أى الى عنف (٢) .

وفى الواقع أن الشيوعية على طريقة كسلر كما لتضح فى فكر
روباشوف نظرت الى التاريخ نظرة خاصة مخالفة لنظرة ماركس .
. كيف التاريخ بالنسبة لها عما كان عليه بالنسبة لماركس : فلم يعد
هو التحقيق الواضح للقيم الامتعمانية عن طريق عملية تتضمن منحنيات
جدلية دون أن تتجاهل غاياتها . لم يعد التاريخ اذن البيئة الحيوية
للانسان والإجابة على امانيه ومكان الاخوة الثورية . لقد أصبح قوة

(1) Ibid p. 94 - 95.

(2) Ibid p. 97.

خارجية يجهل الفرد معناها ، لقد أصبح السلطة الخالصة للواقعة :
« فالتاريخ يجهل الحيرة والتردد ، ويمضى الى أهدافه جامدا معصوبا
من الخطأ . وفي كل منحني من مساره يضع الطين الذي يحمله وجثث
الغارقين . ان التاريخ يعرف طريقه ولا يرتكب اى اخطاء بينما يرى
باركس « ان التاريخ لا يستغل الانسان لتحقيق غاياته - كانه شخص
مستقل - فهو ليس سوى نشاط الانسان فى تتبعه لغاياته » . لقد قال
كيسلر بان علينا ، انتظارا لما سيحدث ، ان نبيع ارواحنا للشيطان .
على امل الحصول على مغفرة التاريخ ، بينما رأت الماركسية من قبل
ان معرفتنا بالتاريخ جزئية ، وكل وعى يوجد فى موقف تاريخى ولم تنتهى
بالقول باننا منفلقون فى اللاتية ومصرنا الى السحر عند محاولتنا التحرك
فى اتجاه الخارج . وانما رأت الماركسية اننا نجد وراء العروة العلمية
اساسا جديدا للحقيقة التاريخية يكن فى المنطق الطقائى لوجودنا ،
وفى اعتراف البروليتاريا بالبروليتاريا وفى النمو الفعالم للثورة . لقد
اعتمدت الماركسية على تلك الفكرة العميقة القائلة بان وجهات النظر
الانسانية مهما تكن نسبية هى المطلق ذاته ، لانه لا يوجد شئ آخر ،
كما لا يوجد اى قدر . وعن طريق البراكسيس الكامل ان لم يكن عن
طريق المعرفة نستطيع ان نلمس المطلق او ان البراكسيس الانسانى
المتبادل هو المطلق ذاته . ومن الواضح ان روباشوف لم تكن لديه فكرة
عن الحكمة الماركسية التى تنظم المعرفة الخاصة بالبراكسيس او الممارسة ،
وتضيقه بواسطة المعرفة وتشكل البروليتاريا من خلال المنقشة النظرية .
وتخضع الاراء النظرية لتصديق البروليتاريا المنظمة . انه يجهل هذا الفن
الماركسى الخاص بالرجال العظام لثورة ١٩١٧ الذى يكشف التاريخ
بمجرد حدوثه (١) .

وكثيرا ما شبه الماركسيون العنف الثورى بتدخل الطبيب فى عملية
الوضع . ويعنى هذا القول بان المجتمع الجديد موجود منذ اللحظة
وان العنف له مبرراته ، لا من خلال الأهداف البعيدة وانما عن طريق

(1) Ibid p. 101 - 102.

الاحتياجات الحيوية الخاصة بالإنسانية جديدة بدأت فعاليتها . أنها نظرية
البروليتاريا التي تميز السياسة الماركسية عن أي سياسة أخرى
بـ (لطة (١) .

ويرى ميرلوبونتي أن علينا أن نعترف منذ البداية أن اهتمام
الشيوعية بالدور الموضوعي وبالرغبة في أن يرى المرء نفسه .
من الخارج وفي داخل التاريخ ، هو شيء أخلاقي . والماركسية
نسبت الغاء للذاتية ولا للنشاط البشري ولا للمادية العلمية التي انطلقت
منها روبياشوف ، هي بالأحرى نظرية للذاتية الواقعية والنشاط الواقعي
في التزامهما بالموقف التاريخي . لقد اعتبر ميرلوبونتي الماركسية مدرجة
لمنطق التاريخ وموقع الفرد والمجتمع منه ، إلا أن هذا لم يمنعه من طرح
تساؤلاته التي لم تجد بعد الإجابات النهائية عليها : يوجد في الواقع
تعاقب بين ما هو فعال وما هو انساني ؟ بين الفعل التاريخي والأخلاقيات
moralité ، أحقا علينا أن نختار إما أن نكون أعضاء في السلطة
commissaire - أي أن نتحرك بالنسبة للبشر من الخارج - أو نكون زهادا
Yogul - أي نقوم بدعوة البشر إلى إصلاح داخلي ؟ أحقا نقوم
السلطة الثورية بالغاء الفرد وإحكاكه ومقاصده وشرفه ، وحتى شرعه
الثوري ؟ أصبح توجد في مواجهة هذه السلطة وفي عالم يستقطبه
صراع الطبقات إمكانية لموقفين فقط : انقياد تام أو خيانة ؟ أحقا أن
السياسة حسب عبارة نابليون الشهيرة هي التراجيديا الحديثة ، حيث
تتم المواجهة بين حقيقة الفرد ومتطلبات التميم *généralité*
مثلا يحدث في التراجيديا القديمة حيث تحدث مواجهة بين إرادة الإبطال
، القدر الذي يحدده الآلهة (٢) .

(1) Ibid p. 216.

(2) Ibid , p. 108 - 109.

(ب) تروتسكى (*) :

وكما دافع ميروبولونتي عن موقف بوخارين كما مثله زوباشوف في « الصفر والانهائي » لكيسلر مع إبدائه التحفظات التي عرضناها بالنسبة لرؤيته للتاريخ ، فقد دافع ميروبولونتي أيضا عن موقف تروتسكى .

وينظر ميروبولونتي من خلال تروتسكى الى التغير الذي حدث في السياسة السوفيتية ، فقد أصبح الاتحاد السوفيتي في المرحلة الستالينية في وضع يعتبر صعبا بالنسبة لجيل ثورة أكتوبر ، كما هو صعب معارضته للنهاية . فمن المؤكد أن محاكمات موسكو قد صفت المهتلين الرئيسيين لهذا الجيل ، ولم يبق من الرجال الستة الذين وردوا في وصية لينين سوى ستالين . وكان تروتسكى أحد ضحايا التصفيات ألا أنه لم يكن طرفا في محاكمات موسكو بل جرد من الجنسية عام ١٩٣٣ ونفى . وفي الواقع أن معارضة بهذا الحجم لابد أن تترجم تغييرا عميقا في خط الحكومة السوفيتية . وقد حرص ميروبولونتي على معرفة هذا التغير وما إذا كان تروتسكى قد قام بتأويله التأويل السليم . لقد اعتبر تروتسكى أن الثورة

(*) كان تروتسكى (١٨٧٩ - ١٩٤٠) أحد قادة ثورة أكتوبر

١٩١٧ ، ومسئول عن الشؤون الخارجية *commissaire* في الحكومة السوفيتية الأولى ، ومؤسس الجيش الأحمر ، ومسئول عن الدفاع في الفترة من ١٩١٨ - ١٩٢٥ وعضو في الحزب الشيوعي وأكبر ناقد لستالين ، كما كان بالإضافة الى ذلك مفكرا كبيرا ومنظرا فريدا للماركسية . وقد قام بكشف محاكمات موسكو ابتداء من عام ١٩٣٧ التي أطاح من خلالها ستالين بكل نقاده ومعارضيه من الشيوعيين ، وكان مؤرخا من الدرجة الأولى ، وله مؤلفات عديدة من أشهرها : تاريخ الثورة الروسية (١٩٣١ - ١٩٣٣) ، وسيرة ذاتية بعنوان « حياتي » ١٩٣٥ . ولا تزال كتبه ومذكراته ممنوعة في بلده حتى بعد سقوط الستالينية

وقد اغتيل بالمكسيك عام ١٩٤٠ .

David L. Sils (ed) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York The Macmillan Co . Vol. 15, 1968 pp. 156 - 158. p 156.

قد انتقلت الى الثورة المضادة **Contre Revolution** ولما كانت الادارة الستالينية أخذت لحسابها القاعدة اليسارية للتصنيع والتأميم ، فقد اضطر تروتسكى الى تنويع النقد . وسواء انجبت يميناً أو يساراً فإن الادارة الستالينية تمضى فى شكل تمرجات وليس فى خط ماركسى بحق . فاحياناً نتقهقر (مثلما يحدث ازاء السياسة الأجنبية والثورة العالمية ، او فى الداخل عندما تؤكد على التمييز الاجتماعى) وحيثما تشن على بقايا البورجوازية هجوماً ارهابياً (مثلما حدث فى فترة التأميم الاجبارى) ، وفى الحالتين تمارس عنفاً على التاريخ ، ولهذا السبب نفسه فانها تفشل ، وتحت حجة انقاذ الثورة تقوم بتصنيفاتها كما قام بونابرت بتصنيف الثورة الفرنسية من قبل . الا اننا نواجه غبوضاً فى التاريخ لا يريد تروتسكى الاقرار به . فالمسؤال هنا هو فى معرفة ما اذا كان بونابرت - تاريخياً - قام بتصنيف الثورة او انه على العكس قد ساند نتائجها . ويرى ميروبونتي ان التسمية تحافظ بشكل افضل على مستقبل الثورة الروسية من سياسة راديكالية ، كما هو الحال فى تاريخ الفكر السياسى . فالتسمية الهيجلية كان لها مستقبل افضل من راديكالية هيلدرن . وعندما بحث تروتسكى باعتباره ماركسياً عن فهم فشله وثبات موقف ستالين فقد قاده هذا الى تفسير المرحلة التى مر بها كمرحلة انحسار ثورية فى العالم . وفى الدينامية العالمية للطبقات لا بد ان يتلو الدفعة الثورية توقف ، فعلى اثر كل موجة يبدو المد والجزر متوقفاً لفترة ما (١) .

لقد كانت محاكمات موسكو هى دراما هذا الجيل - جيل ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، وقد فكر تروتسكى فى تشكيل ادارة ثورية جديدة الا انه نبذ الفكرة ابتداءً من عام ١٩٣٣ وبدأ فى وضع اسس الامية

(1) Marleau - Ponty. *Humanisme et Terreur*. Op. Cit. p. 169 - 170.

الرابعة^(*) « *Quatrième Internationale* » ، الا انه جرد فى نفس العام من الجنسية السوفيتية ونفى . وقد سيطر على تروتسكى عنصر عقلانى واخلاق كاتنية ظهرت من خلال رأيه الذى كتبه فى نشرة المعارضة (« *Bulletin de l'opposition* » حيث قال :

« ان نلعب - لعبة التخبيث *cache - cache* - مع الثورة وان نتخابث على الطبقات الإجتماعية ونمارس دهاء على التاريخ لى اشياء لا معنى لها واجرامية ... وقد سقط زينوفيف وكلينيف لأنها اتبعا القاعدة الوحيدة المتاحة وهى : فلنعمل ما يحته الواجب علينا وليحدث ما يحدث . »

والواجب الذى يتحدث عنه ليس هو بالقطع الواجب ازاء الذات او ازاء الآخر بشكل عام وانما هو الواجب الماركسى ازاء الطبقة التى تحمل مهمة تاريخية كما ان شعار « فليحدث ما يحدث » يعنى المستقبل المباشر : ففى داخل التاريخ فقط يستطيع الانسان - فى رأى تروتسكى كما هو رأى كافة الماركسيين - ان يحقق ذاته . ويقصد من هذا ان التاريخ المباشر ليس وحده هو المهم وان اى تضحية لا تضيع ما دامت تدخل فى التراث البروليتارى ، فالانسان الثورى يستطيع دوما فى الظروف الموضوعية الصعبة ان يخدم من خلال موته فى سبيل افكار يؤمن بها . »

ويقول تروتسكى فى كتابه « اذا كان جيلنا لا يقوى على اقلية الاشتراكية على الارض ، فاننا سنسلم على الاقل اولادنا علما لا تشوية شائبة . كما يقول فى نفس الكتاب : « فى ظل الضربات المصرية القاسية سوف اشعر بالسعادة كائى احمل ايام شبابى مادمت اساهم فى نصره الحق . »

فان قمة السعادة البشرية لا تتمثل اطلاقا فى استغلال الحاضر وانما فى الاعداد للمستقبل . » وتبدو لنا هنا اعماق افكار تروتسكى ، فهذه النظرة للمستقبل وهذه المواجهة مع الموت هما المعادل الوجودى للعقلانية^(١) .

(*) هو تكتل عمالى من مختلف الشعوب والامم غايته الدفاع عن مصلحة العمال ، ويتخطى النطاق القومى . قلوبس : المنهل ،

ص ٥٦٤ .

(1) Merleau - Ponty. *Humanisme et Terreur*. Op. Cit. p. 176 - 177.

ويبدى ميرلوبونتي اعجابه بموقف تروتسكى وينبرى لتحليل موقفه ، باعتباره يمثل جيل الثورة ، وهو على يقين ان تروتسكى قد فعل ما عبر عنه ، وليس ما قاله مجرد كلمات . وقد اعتبره ميرلوبونتي عظيما على المستوى الفردى ، وتساءل اذا كان لأفراد على شاكلته هم الذين يصنعون التاريخ . فهم يعتقدون بشدة فى عقلانية التاريخ . واذا حدث ان كف يوما عن كونه عقلانيا فانهم يرمون نحو المستقبل المأمول بدلا من المصالحة مع التفكير . فالحياة والموت من اجل مستقبل تصنعه الارادة هو الذى اسماه الماركسيون يوتوبيا *Utopie* ، وليس مجرد التفكير فى الحاضر والعمل فى إطاره (١) .

وتوضح بعض القضايا الاساسية للتروتسكية ان السياسة لم تكن بالنسبة لتروتسكى ، مثله فى ذلك مثل كل الماركسيين ، مجرد موضوع للوعى ، اى الفرصة المتاحة امام الذاتية كى تعبر فى الخارج عن افكار او قيم معينة ، وانما هى التزام اخلاقى للفرد فى مواجهة أحداث غامضة . وقد كان يعلم جيدا اننا ازاء بعض المواقف الحدية لا نملك اختيارا آخر سوى الانحياز أو المعارضة . ولذا فقد تمسك حتى النهاية بفكرة الدفاع غير المشروط عن الاتحاد السوفيتى فى زمن الحرب ..

وعن طريق رفض تروتسكى مسابقة اليسار المتطرف واعترافه بان الارادة الثورية والعامل الدائى لا يمكن أن ينفصلا عن البيئات الاقتصادية التى وضعتها ثورة أكتوبر فانه يقر بان الراديكالية سوف تمنى الثورة المضادة ، وينحاز الى بوخارين . ان الاختلاف هو اذن اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع . وهو يعلم جيدا ان الكم بعد نقطة معينة يتحول الى كيف وان العمل يد واحدة لا يعنى التراجع . وقد عبر الاعلان الأخير لبوخارين على نفس القدر من الكبرياء الموجود فى كتابات تروتسكى فى المنفى ، لقد أصبح اليسار يسار أكثر تطرفا يتهمه بالخيانة السياسية .

(1) Ibid p. 177 - 178.

وكلها ابتعد تروتسكى عن الفعالية وعن السلطة ونظر الى الانحدار السوفيتى لا من موقع من يحكم وانما من خلال شهادات المعارضة المضادة مال اكثر الى النظر للتاريخ الماضى باعتباره مثاليا - وهو ذلك التاريخ الذى ساهم فى صنعه - كما مال الى الاساءة الى التاريخ المعاصر له والذى يعانى منه (١) .

وقدلقى ميرلوبونتى الضوء على موقف تروتسكى من التاريخ فقد كان تروتسكى يشمر اثناء وجوده فى السلطة بأن التاريخ بالرغم من انه فى مجبوعه تاريخ صراع الطبقات ، الا انه يحتاج فى كل لحظة الى ان يكون موضع تفكير وارادة من جانب الأفراد كى يصل الى الحل الثورى ، فهناك لحظات متميزة والفرص الضائعة يمكن ان تغير مسار الاشياء لمدة طويلة ، وبالتالي يضمن كلما سحت الا نتركها تفلت دون ان ننظر لاقناع الجاهلير . واخيرا فان تروتسكى كان يعتقد ان التاريخ يحدث داخل العنف ولا يحدث من تلقاء ذاته . . . وحتى اذا كانت الثورة « موجودة داخل اتجاه التاريخ » فانها تحتاج الى مبادرة الأفراد . ويرفض تروتسكى مقارنة الثورة بالة وانما يقارنها بالكلئن الحى . فلذا كان هناك على science للثورة فانه يوجد ايضا ممارسة لها ، لا يمكن للمعلم ان يحل محلها ، بالرغم من انه يلقى الضوء عليها . ويوجد مع الحركة الثقافية للتاريخ الموضوعى تدخل انتمسقى قد يحطم بعض المراحل ، وقد لا يمكن رؤيته ابتداء من التشكيلات النظرية . لقد كان تروتسكى اذن يعلم تماما ان التاريخ لا يصنع مقدما وانما يعتمد على ارادة البشر وشجاعتهم فى مواقف معينة . وانه يتضمن عامل الاحتمال والمجازفة (٢) .

لقد برر تروتسكى العنف وكتب عام ١٩٢٠ يقول : « ان من يتخطى من حيث المبدأ عن الارهاب - لا يقصد به الارهاب الفردى - أى عن

(1) Ibid p. 180 - 181.

(2) Ibid 187 - 188.

اجراءات الزجر والقمع ازاء الثورة المضادة المسلحة ، يتعين عليه أن يتخلى أيضا عن السيطرة السياسية للطبقة العاملة وعن ديكتاتوريتها الثورية ، ومن يتخلى عن ديكتاتورية البروليتاريا يتخلى بالتالى عن الثورة الاجتماعية ويلغى الاشتراكية (١) ، ويرى ميرلوبونتي أن الدعاية لما كانت تشكل سلاحا واليسار يشكل لحيانا ثورة مضادة فمن الصعب تحديد حدود الارهاب المسموح به . فلا يوجد فرق بين المسار اللينيني واليسار السناليني ولا يوجد ما يسمح ان نقول هنا تنتهى الماركسية وهنا تبدأ الثورة المضادة (٢) .

وتتضح آراء ميرلوبونتي حول التاريخ بشكل واضح من خلال عرضه لتصارع القوى الشيوعية داخل الاتحاد السوفيتي ، فهو يضع نفسه داخل الموقف ويحلل الشخصيات القائمة على المسرح السياسي لم يعلن من آرائه من خلال هذا التحليل . وهو يستخلص مما سبق اننا لسنا بمتفرجين على تاريخ مكتول ، وانما نحن قائلون بالفعل داخل تاريخ مفتوح ، وتختص الممارسة بالفعل وليس بالنظر فهي احد عناصر العالم ، ولذا لا يكون العالم هو ما تتأمله فحسب وانما هو كذلك ما نغيره . ومادام البشر موجودين فلن المستقبل يكون مفتوحا ، ولن يمثل ما نهتم به سوى حدود منهجية وليست مطلقة . ويترتب على ذلك دائما ان نجد « ديكتاتورية الحق » ، وقد تحولت الى ديكتاتورية شخص ما وتقف أمام من لا يتكاتفون لمواجهة كاستبداد خالص . ان الثورة ، حتى لو قامت على فلسفة للتاريخ ، هي ثورة جبرية *forcée* فهي عنف ، ويترتب على ذلك امكانية اعتبار المعارضة الموجهة باسم الانسانية ثورة مضادة (٣) .

(1) Trotsky . *Terrorisme et communisme* cité par Merleau ponty. *Humanisme et Terreur* Op. Cit. p. 190.

(2) Merleau - Ponty. *Humanisme et Terreur* op. cit. p . 190

(3) Ibid. p. 192.

لقد فطن ميرلوبونتي الى ان التشعبات السياسية داخل الفلسفة الماركسية ليست بمستغربة مادام الفعل الماركسي يريد تتبع الحركة التلقائية للتاريخ ، وفي نفس الوقت يبغى تغييرها ، وما دامت الوقائع لا تتيح معرفة يقينية بمتى يتمين الرضوخ لها ومتى يتمين مواجهتها بالمنف، ومادام الحل الوحيد الممكن يعبر عن قرار اتخذ من قبل ولا تتبرج قراراتنا سوى ما حولنا ، وما دامت المعرفة الاجرائية التي عبرت الماركسية عن صيغتها العامة تحتاج الى المراجعة والبحث عن طريقها على مسافة متساوية من الانتهازية واليوتوبيا . التاريخ هو ارهاب لأن علينا فيها يرى ميرلوبونتي ان نتقدم ، ليس حسب خط مستقيم سهل التحديد وانما عن طريق التوقف كل لحظة أمام موقف عام متغير ، مثل مسافر يتقدم في منطقة غير مستقرة تتغير بتغير مساراته ، بحيث يمكن ان يتحول العائق الى ممر وحيث يمكن ان يتحول الطريق المستقيم الى منعطف . ان وجود حقيقة اجتماعية لا تنفصل منا ابدا وتنحد في ذاتها كشم ، وتمتدنا على ممارستها على امتداد الحاضر والمستقبل لا يتيح لنا في كل لحظة الاحتمال الوحيد كما لو كان الله قد حدد المستقبل مقدما . ونجاح سياسة معينة لا يثبت انها وحدها القادرة على النجاح . قد يكون هناك مسار آخر محتمل اذا كنا فقط اخترناه ومرنا على دربه . ويبدو فيها يرى ميرلوبونتي ان التاريخ يحوى الغازا اكثر مما يحوى مشكلات (١) .

ولا يلبث ميرلوبونتي بعد ان قدم هذا التصور الذي عرضناه للتاريخ ان يعدل فيه ويستكمله ، فما قاله ليس سوى بداية او هو نصف الحقيقة . ذلك ان وضع الغموض والاحتمال في قلب التاريخ ، وفهم كل شخصيات الدراما ، وارجاع كافة القرارات حول التاريخ الى قرارات اختيارية ، والاستنتاج في النهاية ان الموضوع لا ينحصر في كون المرء على حق مادام الحاضر والمستقبل ليسا موضوعات للعلم وانما موضوعات للفعل والحركة - هذه الالامتلانية *irrationalisme* لا يوجد ما يساندها

(1) Ibid p. 193 — 194.

للسبب الحاسم المتمثل فى انه لا وجود لمن يحياها أو حتى من يدعو اليها(١) ٠٠٠

لقد كان لكل من سالتين وتروتسكى ويوخارين منظوره الخاص وسط الفوضى التاريخى ، ويشكل كل واحد منهم حياته حول هذا المنظور . المستقبل محتمل ولكنه ليس منطقة خلاء نبنى مشاريع لا تحركها اى دوافع ، بل انه يرتسم املنا وليس هذا الرسم سوى انفسنا . والأشياء المحسوسة محتملة ايضا لأننا أبعد ما نكون عن اكمال تحليلها . وهذا المحتمل هو الواقعى بالنسبة لنا ولا نستطيع ان نسلبه قيمته . وليس علينا ان نقول ان كل شيء نسبى بل يضمن أن نقول « ان كل شيء مطلق » فالتحالية التاريخ ليست الا ظل على هامش وجهة نظر تجاه المستقبل ، الذى لا نستطيع ان نمتنع عنه مثلما لا نستطيع ان نمتنع عن التنفس . أن وجهة نظرنا متوقفة على امانينا وعلى قيمنا والمكس صحيح ايضا ، فاننا نحس ونكره حسب ما نراه فى الخبرة وفى الاحتكاك بالتاريخ الفعال وليس حسب القيم القائمة من قبل . واذا وصفنا التاريخ بأنه مواجهة بين اختيارات لا يمكن تبريرها فاننا نستبعد هكذا احساس وعى بأنه ملتزم فى تاريخ مشترك ويقارن بين احتمالاته واحتمالات الآخرين ، وعندما يرى انه مرتبط بها من خلال الموقف الخارجى فانه يتيح ارضا من العقلانية المتوقعة حيث يمكن أن يدور النقاش ويكتسب معنى . أن الجدل بين الذاتى والموضوعى ليس مجرد تعارض يترك الحدين اللذين يتحرك بينهما غير متصلين ، بل هو يدل على تاصلنا داخل الحقيقة(٢) .

واذا وضعنا العنف فى هذا الاطار التاريخى الذى رسمه ميروبولونتي للاتجاهات الماركسية ، فانه يصل الى القول بأنه لا يوجد بازاء مشكلة العنف فرقا بذكر بين السياسات الماركسية ، ولا معنى هذا أنه يساوى بينها أو يبرر وجودها أو وجود اى منها ، السؤال المطروح هو : هل للعنف

(1) Ibid p.194 — 195

(2) Ibid p. 195 - 196 .

المصاحب لكافة السياسات الماركسية اليمينية واليسار والوسط الماركسي - نفس المعنى ؟ ذلك ان الارهاب لم يكن ذا قيمة فى ذاته سواء بالنسبة لبوخارين او تروتسكى أو مستالين . وانما يفكر كل منهم من خلال الارهاب فى تحقيق التاريخ الانسانى الحق الذى لم يبدأ بعد . وهذا يبرر من وجهة نظرهم العنف الثورى . وبعبارة اخرى يعترف الثلاثة باعتبريم ماركسيين بوجود الاحتمال والعنف ، الا انهم يعترفون كماركسيين ايضا بان هذا العنف له معنى ويمكن فهم وقراءة تطور عقلانى بداخله . واستخلاص مستقبل انسانى منه (١) .

الماركسية لا تقدم لنا يوتوبيا ولا مستقبلا معروفا مقدما ولا فلسفة للتاريخ . ولكنها تكشف الوقائع وتكشف معها معنى مشتركا . وهكذا نحصل على خط موصل يسمح لنا بكشف اتجاه الاحداث دون التظى عن اعادة التحليل بالنسبة لكل مرحلة . فقد ارادت الماركسية وهى تقف فى متوسط المسافة بين فلسفة دوجماتيكية للتاريخ - البنائية - تريد ان تفرض على البشر بواسطة الحديد والنار مستقبلا متخيلا ، وبين عنف خال من اى منظور ، ارادت ان تقدم ادراكا للتاريخ يبرر فى كل لحظة خطوط القوة واتجاهات الحاضر . فاذا كانت نظرية فى العنف وتبريرا للارهاب ناتجا تجعل العقل يبرز من ثنانيا الباعقل ، ولا بد ان يحمل العنف الذى تقفنه علامة تميزه عن العنف الرجعى . وسواء كنا ماركسيين ام لم نكن فلا يمكن ان نحيا العنف الخالص ولا ان نقادى به ولا يمكن تصوره سوى على ارضية مستقبل آخر . فهذا العنف - العنف الخالص - مستبعد من جانب الاتجاهات النظرية للماركسية ، كما هو مستبعد مباشرة من جانب القلوب الرحيمة . ويتبقى ان نضع ازمات الحزب الشيوعى الروسى داخل اطار المنظورات المشتركة بين الحكومة السوفيتية والمعارضين وان نبحث ما اذا كان العنف الموجود فيها يمثل مرضا طفوليا لتاريخ جديد او أنه مجرد فصل فى تاريخ ثابت (٢) .

(1) Ibid p. 197 - 198.

(2) Ibid p. 198 - 199.

٢ - البروليتاريا وفلسفة التاريخ :

وتتجسد فى رأى ميلويونتى نزوه العقلانية والنزعة الانسانية فى البروليتاريا . ويبدو موقفه تجاهها مؤيدا ومتحمسا فى كافة الأوقات ، فقد رأى فيها أمل الانسانية وتجميع للقوى البشرية فى العالم ، وقد برر بسببها العنف والديكتاتورية . وينذ مقدمة كتاب « الانسانية والارهاب » على ميلويونتى من شأن البروليتاريا ويمتبرها الطبقة الرائدة فى المجتمع ، بل ويستطيع القول أيضا أنه أثارها فى « فنومنولوجيا الادراك الجسى » فى معرض حديثه عن الحرية والطبقة وهو ما سبق ان عرضناه فى الجزء الخاص بالحرية فى الفصل الثالث .

أما فى « الانسانية والارهاب » فقد وضع ميلويونتى البروليتاريا فى سياقها التاريخى ، وتحدث عنها فى اطار الماركسية مبينا ما أثير حولها من آراء . وفى اطار العنف الثورى الذى رايناه وتحدثنا عنه تظهر البروليتاريا لتبرره وتشكل الانسانية . فإذا كانت الماركسية تفتح على أفق المستقبل فإن مهمتها تتمثل فى البحث عن عنف يسبق ذاته فى اتجاه مستقبل انسانى . ويظن ماركس انه قد وجده فى العنف البروليتارى ، أى فى قفزة هذه الطبقة من البشر التى بمقدورها ، بسبب حرمانها فى المجتمع الحالى من وطنها ومن حريتها ومن عملها ، أن تتعرف على بعضها البعض فيها وراء كافة الخصوصيات وان تؤسس الانسانية . وهنا يتم تبرير الدهاء والكذب والديكتاتورية واسالة الدماء اذا ما أصبحت سلطة البروليتاريا ممكنة ، وفى اطار هذه الحدود وحدها . وهنا تظهر الماركسية فى شكلها الديكتاتورى والشمولى ، إلا أنها ديكتاتورية أكثر البشر انسانية ، وشمولية الأعمال من كافة الثنائيات الذين يقومون باسترداد ملكية الدولة ووسائل الانتاج . وأن ديكتاتورية البروليتاريا فى رأى ميلويونتى ليست ارادة بعض الموظفين المطلعين بمفردهم على سر التاريخ ، بل انها تتبع الحركة التلقائية للعمال فى كافة الدول ، وتستند على «غريزة» الجماهير . ويستطيع لينين ان يؤكد على

سلطة الحزب الذى يقود البروليتاريا والذى بدونه تظل البروليتاريا فى نطاق النقابة ولما انتقلت الى الحركة السياسية . انه يعطى بالرغم من ذلك اهمية كبيرة الى غريزة الجماهير ، خالصة عندها يتحطم الجهاز الراسالى ، وقد ذهب لينين الى القول فى بداية الثورة « انه لا يوجد ولا يمكن ان يوجد خطة واقعية لتنظيم الحياة الاقتصادية ، ولا يستطيع اى شخص ان يضعها ، ان الجماهير وحدها هى القدرة على ذلك بفضل خبرتها » ان البروليتاريا تمثل مع الوعى الطبقي الطابع الاساسى للسياسة الماركسية (١) .

ولكن هل بقى الوضع كما هو فى شيوعية ما بعد الحرب العالمية الثانية ؟ لقد تزايد التدرج الاجتياحى فى الاتحاد السوفيتى واصبحت البروليتاريا تلعب دورا ثانويا فى مؤتمرات الحرب ، ويحتمل ان المناقشات السياسية كانت تدور داخل الخلالا الا انها لا تظهر ايدا بشكل علنى . وتصارعت الأحزاب الشيوعية القومية على السلطة دون قاعدة بروليتارية ودون أن تتجنب المشوفينيه (تزمت وطنى) *Chauvinisme* . واصبح الخلاف السياسى الذى لم يكن يؤدى من قبل الى عقوبة الموت يخضع للمعاقب ، ليس فقط كجريمة ، وانما يأخذ ايضا شكل جرائم خاصة بالقانون العام . ولم يعد الارهاب ينادى كارهاب ثورى واتسمت الفجوة بين ما يفكر فيه الشيوعيون وما يكتبونه لان الفارق اصبح كبيرا بين ما يريدونه وما يفعلونه ومازال للنقد الماركسى للرأسمالية قيمته ، فمن الواضح ان الاتجاه المعارض للشيوعية يجمع بين العنف والغرور والفضلال والتوتر ، وهو ما وجد تعبيره فى الفاشيه *fascisme* . ومن جهة اخرى تجسدت الثورة على شكل انطواء : فهى تحافظ وتضخم للجهاز البروليتارى مع التخلي عن الصرية الثورية للبروليتاريا فى مجلس السوفيت وفى الحزب ، والتخلي عن الطابع الانسانى للدولة . وهنا يعلن ميلويونتى اعلانه الشهير : « اننا لا نستطيع

(1) Ibid p. 45 - 46.

أن تكون معارفين للشيوعية كما لا نستطيع أن تكون شيوعيين» (١) .

وقد كتب تروتسكى عام ١٩٢٠. مدافعا عن الديكتورية على أساس أنها ديكتاتورية البروليتاريا ، فالحزب هو الجزء الواعى ورؤساؤه هم ممثلوه المنتخبون ، وبالتالي يتسبح المجال داخل الحرب للاخوة الثورية . وتقوم الديكتاتورية على استخدام العنف ضد عدو الطبقة الذى يضع الحواجز فى طريق المستقبل ، ولم تكن فى حاجة الى استماله ضد البروليتاريا ومثلها السياسيين . ويدعو هذا ميلوبونتى الى التساؤل عما اذا كانت ديكتاتورية البروليتاريا قد وجدت فى مكان آخر بخلاف وعى الموجهين والمتاضلين النشطين . فبجانب هؤلاء الأناضلين توجد جماهير غير واعية . حقا ان الديكتاتورية ممكن ان تكون فى حد ذاتها ديكتاتورية البروليتاريا - الا ان فى الواقع لم يتصرف العامل المقطوع الصلة بالسياسة او الفلاح على انفسهما فيها ، سوى فى فترات محدودة من الثورة . فالحزب هو ضمير البروليتاريا ، الا ان التجميع يعترفون بانها غير واعية فى مجموعها ومعنى هذا ان قسما من الجماهير يفكر ويريد عن طريق التفويض . ومما لا شك فيه ان قرارات الحزب ، فى كثير من اللحظات الحاسمة للثورة الروسية تتجاوز ارادة البروليتاريا القائمة (كما كان الحزب فى لحظات اخرى يخفف من التزام الجماهير) . وبهذا الشكل كان الحزب يحل محل الجماهير وانحصر دوره فى تفسير وتبرير القرارات التى اتخذها من قبل للجماهير بدلا من أن يلقى آراءها . وكان لينين يقول انه يطمح على الحزب الا يقف وراء البروليتاريا او بجانبها وانما امامها بخطوة واحدة فقط . وتوضح عبارة لينين الى اى درجة يعتمد عن نظرية للثورة بواسطة الرؤساء او للقدرة . الا انها تبين ايضا ان الادارة الثورية هى دائما ادارة ، وانما كى تقوم الجماهير لابد ان تتقدمها . لقد كان لينين وزملاؤه يعملون

ما تريده الجماهير في ارادتها البعيدة وفي الحدود التي تكون فيها واعية بنفسها(١) .

لقد استخدم تروتسكي العنف اثناء وجوده في الحكم ، ونحن فيها يقول ميرلوبونتي لا تلوم على ذلك ، وانما تلوم عليه نسيائه لهذا واستخدامه لحجج مستعارة من الانسانية السورية ضد الديكتاتورية التي عانى منها ، نفس الحجج التي بدت له على خطأ حينما وجهت الى الديكتاتورية التي كان يمارسها . وهكذا نجد ديكتاتورية الماضي تستخدم العنف ضد عدو الطبقة ، والديكتاتورية الحالية تستخدم ضد البولشفيين القدامى(٢) .

ان الماركسية ، كما يتضح لميرلوبونتي ، تبين ان السياسة المؤسسة على الانسان بشكل عام ، اى المواطن بشكل عام..والمدل بشكل عام والحقيقة بشكل عام ، عند وضعها في اطار الشولية الواقعية للتاريخ ، فانها تعمل لصالح مصالح خاصة للغاية وتتوقع ان تحكم عليها فى هذا السياق . كما يتعين ان نرى ان عادة الفصل بين الموقفات الاقتصادية والسياسية والفلسفية والدينية ، مثلها مثل مبدأ تقسيم السلطات يخفى الارتباط القائل بينها وبين التاريخ الحى ، ولتأجلها معه ، والمعنى المشترك بينها وبينه ، وبالتالي تؤخر الوعي الثورى . ولا يتأخر معارضة الماركسية من المقارنة بين هذا المنهج الشمولى والايديولوجيات الفاضية التي تدعى هى ايضا الانتقال من المصورى الى الواقعى ، ومن التعاقدى الى العضوى . ولكن المقارنة سيئة النية ، ذلك ان الفلسفة هى محاكاة هزلية للبولشفية . فهى تأخذ عنها كل شئ . الحزب الواحد ، عدالة الدولة ، واقعيتهما ، باستثناء شئ واحد اسمى لا تأخذه عنها هو نظرية البروليتاريا . ذلك ان البروليتاريا اذا كانت هى القوة التي استتد اليها المجتمع لا الثورى والطبقة العالمية القائمة حسب وصف ماركس فان مصالح

(1) Ibid .p. 188 - 189.

(2) Ibid p 188

تلك الطبقة تحمل داخل التاريخ فيها انسانية ، وسلطة البروليتاريا ما هي الا سلطة الانسانية . بينما العنف الفاشي ، على العكس ، ليس هو عنف الطبقة العاملة انما هو عنف « جنس معين » او دولة ما ، ولا ينبع من مسار الاشياء وانما يصعد اليها . . . الفارق اذن بين الفاشية والبولشفية كبير من حيث المضمون . والدعاية التي تستخدمها البولشفية لادخال الجماهير داخل الدولة ودخل التاريخ تحولت لدى الفاشية الى فن هدفه جعل الجماهير تقبل الدولة العسكرية . والحزب الذي يقوم في البولشفية بتركيز الحركة التلقائية للجماهير في اتجاه عالمي حقيقي اصبح في الفاشية سببا فعالا لكل حركة للجماهير في اتجاه عالمية الاهداف التقليدية للدولة العسكرية . والماركسية لا تقوم بنقد الفكر الصوري الا لصالح فكر بروليتاري اكثر قدرة على الوصول الى « الموضوعية » ، و « الحقيقة » و « العالمية » او « الشمولية » . اي انما تهدف الى تحقيق قيم الليبرالية (١) .

لقد وجد ميلوويتسكي معنى الواقعية الماركسية في الفكر البروليتاري . فالحركة لا تستهدف افكاراً او قيماً بل تستهدف سلطة البروليتاريا . ويعتبر هذا البروليتاري بحكم طريقة وجوده ، وباعتباره « رجل التاريخ العالي » وريثاً للانسانية الليبرالية بحيث لا يقوم الفعل الثوري باحلال خيبة الطبقة مكان الابتكار ، وانما يوحد بينها . وتنفي الماركسية من حيث المبدأ اي صراع بين متطلبات الواقعية ومتطلبات الاخلاق ، ما دامت اخلاق الرأسمالية ما هي سوى خداع ، وما دامت سلطة البروليتاريا هي ما يقوم عليه البورجوازي صورياً او شكلياً . والماركسية ليست لا اخلاقية وانما هي قرار قائم على النظر الى الفضائل والاخلاق ، لا داخل قلب كل شخص فحسب ، وانما في المعية او المشاركة الانسانية . وهكذا يتم تجاوز كل من الواقعي والمثالي بواسطة تصور للبروليتاريا كعامل واقعي للقيم (٢) .

(1) Ibid p. 280 - 281.

(2) Ibid p. 282.

وظهرت مع انهيار الايديولوجيا والممارسة البروليتارية مشكلة من المشكلات دار حولها كيسلر دون أن يصوغها وهي : أليكن للثورة أن تخرج من الارهاب ؟ تتواجه البروليتاريا مهمة تاريخية باعتبارها في آن واحد القوة المحركة للمجتمع الجديد وحامل قيم الانسانية ؟ أم أن الثورة على العكس هي مشروع طوعى يقوده زعماء وفئة قيادية ويخضع له الآخرون ؟ لقد سبق لهيجل أن قال أن الارهاب هو كائن في الممارسة . وقد رأى مبرلوبونتي أن رجال ٩٣(*) انطلقوا من الحرية والفضيلة والعقل ليصلوا الى السلطة الخالصة ، لأنهم كانوا يعلمون أنهم حملة الحقيقة ، وأن هذه الحقيقة المتجسدة في البشر وفي الحكومة مهددة من جانب حرية الآخرين ، وأن الحكوميين باعتبارهم يمثلون الآخر هم موضع شك . أن ثورة ٩٣ هي ارهاب لأنها مجردة ، وترغب في الانتقال مباشرة من المبادئ الى التطبيق الاجباري لها . وأزاء هذا الوضع قام حلان : إما أن نترك الثورة تنضج أو تؤيدها ، وهو ليس تأييدا بناء على قرارات لجنة السلام العام وإنما بناء على حركة التاريخ . وهو الحل الذي يحتمل أن يكون هيجل قد فكر فيه عام ١٨٠٧ ، وهو نفس الحل الذي تبناه ماركس . وحسب المثالية الألمانية فإن الثورة حدثت الى ادنى درجة من الارهاب الذي لا يمكن تفاديه في العلاقات بين البشر وانتهت بتجاوزه ، ذلك لأنها تعبر عن غالبية الرجال ، وعن بروليتاريا تتمتع في ذاتها « طبقة عالمية » (١) .

ولا يعنى انهيار الانسانية البروليتارية الغاء للماركسية بأكملها . فباعتبارها نقدا للعالم القائم وللانستات الأخرى تبقى لها قيمتها ، ولا يمكننا هكذا تجاوزها . وبالرغم من عدم قدرتها على إعطاء شكل للتاريخ العالي قاتها ظلت قوية في سلب الثقة من الحلول الأخرى . فإذا ما قمنا بدراستها عن قرب فاقنا نجد أن الماركسية ليست فرضا ما يمكن

(*) يقصد الثورة الفرنسية (١٧٨٩ - ١٧٩٤) .

(1) Ibid p. 261 - 262.

أن نضع فرضاً آخر مكانه. في الغد ، بل هي أيضاً مبسط للشروط التي لا يوجد بدونها إنسانية ، بمعنى العلاقة المتبادلة بين البشر ، كما لا يوجد بدونها أي عقلانية في التاريخ . وبهذا المعنى لا تكون الماركسية مجرد فلسفة للتاريخ بل هي فلسفة التاريخ ، والتخلي عنها يعني 'التبازل-نهائياً من العقل التاريخي' *Raison historique* ولا يوجد وراء ذلك سوى لحلام أو مغامرات (١) .

إن فلسفة التاريخ تفترض في الواقع أن التاريخ البشري لا يتشكل من مجرد تجميع عدد من الوقائع جنباً إلى جنب - كالتقاررات والمغامرات الفردية . ، والأفكار ، والمصالح ، والمؤسسات - وإنما هو ، في اللحظة وفي التعاقب ، شمولية تنظيم في حركة تتجه نحو وضع متميز يضاف معنى على الكل . لا يوجد إذن ، فيما يرى ميروبولوني فلسفة للتاريخ إذا كانت بعض-فئات الوقائع التاريخية لا معنى لها ، أو إذا ما كان التاريخ مثلاً يتكون من مشروعات لبعض الرجال العظام . فلا يحمل التاريخ أي معنى إلا إذا كان هنالك منطق للمشاركة أو المعية الإنسانية التي لا تجعل أي مغامرة مستحيلة ، ولكنها على الأقل تستبعد ، مستعينة بما يشبه الانتقاء الدائمين : هؤلاء الذين ينحرفون بعيداً عن المتطلبات الدائمة للبشر . إن على فلسفة التاريخ تصادر إذن منذ البداية بما يمكن أن نسميه مادية تاريخية ، علماً بأن الأخلاق والتصورات المتصلة بالحق وبالعالم ، وأشكال الإنتاج والعمل تتربط داخلياً ويعبر كل منها عن الآخر . سوف توجد إذن فلسفة للتاريخ عندما تشكل كافة الأنشطة البشرية نسقاً بحيث لا توجد في أي لحظة مشكلة منفصلة تماماً ، وبحيث ترتبط المشكلات الاقتصادية مع المشكلات الأخرى لتكون مشكلة واحدة كبيرة ، عندما يصبح للقوى الانتاجية للاقتصاد معنى ثقافياً ، كما يصبح ، بشكل عكسي ، للأيديولوجيات تأثير اقتصادي . ويضيف التصور الماركسي للتاريخ ملاحظة على ذلك تأكيداً على أن التاريخ الاقتصادي لن يحقق التوازن إلا عن

طريق انتقال الحياة الجماعية للطبيعة الى ايدى البروليتاريا . فتنطق البروليتاريا فى هذا الاطار مهمة تاريخية كما يتلقى كفاحها معنى اناسيا (١) .

ويتناول ميرلوبونتي بالتحليل هذا التخطيط الذى يضعه الماركسية لمهمتها التاريخية ومصورها لفلسفة التاريخ المبنى على قدرة البروليتاريا على الوفاء بما هو منوط بها . ويتساءل ما اذا كانت البروليتاريا ، فى وضعها الذى وصفه ماركس ، قادرة على توجيه الثورة نحو انسانية واقعية ، مكتفية بان تنسب كل العنف فى التاريخ الى النظام الرأسمالى وحده . وما دامت البروليتاريا هى البروليتاريا فمن الصعب ان ننفى الفكرة القائلة بان الانسانية باعتبارها اعتراف الانسان بالانسان تظل حلما او وهما . فقد لا تملك الماركسية القدرة على اقناعنا بان الانسان سيصبح يوما ما ، بواسطة الطرق التى ونعتنا ، ذاك الوجود الفائق . ولكن حذار ان . بانر احد بافهامنا ان الانسانية ليست انسانية سوى بالاسم بحجة ان اغلب البشر يعيشون بالتفويض وبحجة ان بعضهم سادة والآخرين عبيد . فالقول بان التاريخ هو تاريخ الملكية ، وانه حيث توجد بروليتاريا . فلا مكان للانسانية لا يتضمن اى فرض نستطيع التثبت منه كما نتثبت من قانون مادى ، فهذا القول هو . مجرد ذكر لحدس يقوم على ان الانسان هو وجود نائم بازاء الطبيعة والآخرين ، وقد طوره هيجل بعد ذلك فى دياكتيك السيد والعبد ثم استعاره ماركس بعد ذلك . لما اذا ما كان العبيد يمشون عن طريق سلب حياة السادة فى طريق تجاوز التبادل بين السادة والعبيد فهذا سؤال آخر . ولكن اذا لم يحدث هذا التطور فلا معنى هذا اننا يجب ان نمثد الفلسفة الماركسية للتاريخ بفلسفة اخرى . انه معنى فقط انه لا يوجد تاريخ اذا ما كان التاريخ هو سيادة الانسانية ، والانسانية هى الاعتراف المتبادل بين البشر بانهم بشر -

(1) Ibid. p. 266 - 267.

نمو الاتحاد السوفيتى المادية التاريخية بدلا من ان يكذبها ، ما حمنا نرى
معا ظهور التدرج الطبقي المباشر والتسوية الوطنية والدينية ، فاذا كان
العداء بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة يفسر عددا كبيرا من
الوقائع فان من الملاحظ ان هذا العداء يستغل ، فى البلدان ذات الاهمية
المتوسطة ، الصراع الطبقي والعكس صحيح ، وتشكل الظاهرتان كلا
غايضا يطغى احدهما احيانا ، ولحيننا الآخر . ويتوزع التعاطف مع
الاتحاد السوفيتى او مع الولايات المتحدة بشكل منتظم حسب خط تقسيم
الطبقات . وقد راينا الحكومة البريطانية لثناء الحرب تجمع الجواهر
حول المجهود الوطنى بواسطة مشاريع تحمل طابعا اشتراكيا ثم تسارع
بالتخلي عن هذه المشروعات بمجرد تجاوز الخطر كما لو كانت تدرك
جيذا هذه القاعدة الماركسية للتاريخ التى بموجبها يؤدى الوعى
الطبقي الى تفكك الشعور الوطنى *patriotisme* . (١)

ويرى ميرلوبونتي اننا لو تناولنا التاريخ المعاصر على مستوى
الافراد الذين يعيشونه ، وليس بطريقة احصائية فى خطوطه العريضة ،
فاننا سنجد ان الموضوعات الماركسية التى ظننا انه قد تم تجاوزها
تظهر من جديد . لقد راينا فى الفيزياء انه لا وجود لتلك التجربة
الخطيرة التى نقول بعدها ان نظرية معينة كاذبة او صادقة ، وانما راينا
تراجعا فى النظريات البسيطة يوما بعد يوم عن تغطية مجموع الوقائع
المعروفة . فالأحرى بنا ان نقول ان هذا هو الوضع فى التاريخ .
حيث لا توجد موضوعات ذات طبيعة خارجية وانما نحن بصدد الانسان
ذاته ، وبحيث بالتالى لا تكف اى نظرية عن كونها عاملا تاريخيا وتظل
صادقة حتى اليوم الذى يكف فيه البشر عن اللجوء اليها . فاذا ظك
فرنسيا واحدا مرتبطا بموضوعات ماركسية بالرغم من « تفنيدات الخبرة »
فان هذا يعتبر واقعة نفسية ، ولكنها تتحول الى واقعة اجتماعية
وموضوعية تماما وتعتبر عن حقيقة قائمة فى التاريخ الفرنسى اذا ما تحول

(1) Ibid p. 270 - 271.

هذا الفرنسى الى عدة ملايين من الفرنسيين (١) . وقد اتهم ميرلوبونتى الشيوعيين القدامى - الذين تخلوا عن شيوعيتهم - بانهم أقل انداماً للماركسية من الذين لم ينتموا اليها فى يوم من الأيام . ذلك انهم كانوا ينتون الى ماضٍ تخلوا عنه بصعوبة ومن هنا فانهم لا يريدون ان يعرفوا عنه شيئاً .

لقد حاول ميرلوبونتى ان يصوغ فى « الانسانية والازهاب » قواعد سياسية معينة أو بالأحرى ان يستخلص من الظروف السياسية التى يمر بها العالم بعد الحرب العالمية الثانية سياسة ولو مؤقتة . وقد اقترح قواعد ثلاث تختص كلها بالموقف من الاتحاد السوفيتى :

القاعدة الأولى : تقوم على ان كل نقد للشوعية أو للاتحاد السوفيتى يستعين بوقائع معزولة دون ان يضعها فى اطارها وفى علاقتها بمشكلات الاتحاد السوفيتى ، أى كل سياسة لا تبحث عن فهم المجتمعات المنافسة فى شمولها ، لا تنجح سوى فى تويهيه مشكلة الراسالية ، يتقصد فى واقع الأمر وجود الاتحاد السوفيتى ذاته ، بهن ثم يتعين النظر اليها كفعل من افعال الحرب . وفى الاتحاد السوفيتى نجد ان العنف والذهاء لهما صفة رسمية والانسانية موجودة فى الحياة اليومية ، بينما فى الديمقراطيات على العكس نجد ان المبادئ تأخذ شكلاً انسانياً بينما العنف والذهاء موجودان فى الممارسة . وهنا تلعب الدعاية دورها ، فمن الخطا القيام بأى مقارنة دون وضع الظروف فى الاعتبار . ومن الخطا مقارنة قوانين الذرب بجزء من التاريخ السوفيتى بدأ واستمر فى ظل عداوة عامة ، وفى بلد له موارد ضخمة ولكنه لم يتبع بمستوى ثقافة الغرب أو مستوى حياته . لقد تحمل مشقة الحرب ، ومن هنا لا يمكن الحكم عليه بناء على وقائع منفصلة عن سياقه ، فالحكم على سقراط بالموت لم يؤثر على السمعة « الانسانية » لأثينا فلا يوجد من الأسباب ما يستدعى تطبيق محكات مخالفة على الاتحاد السوفيتى . فمن السهل القيام بدعاية

(1) Ibid p. 273.

نقول ان الحكومة السوفيتية قايت بتعبئة الشباب للعمل . ويتعامل ميرلوبونتي ماذا يستطيع الاتحاد السوفيتي ان يعمل وقد خسر سبعة ملايين رجلا واعاد البناء دون مساعدة تذكر . هل يستعين بالقوى العاملة الانسانية ؟ ... وإذا أراد ان يرضى كافة الانتقادات فلن يكون لامله سوى تخلى الحزب عن السلطة والتنازل من استقلاله ... يستهدف اذن هذا النوع من النقد وجود النظام ذاته (١) ، وهو ما لا يقبله ميرلوبونتي . وذلك بالرغم من انه رجع مرة ثانية وادان معسكرات العمل السوفيتية كما سنوضح في الجزء التالي الخاص بتقييمه للماركسية .

وقوم القاعدة الثانية : على أن الانسانية تستبعد الحرب الوقائية ضد الاتحاد السوفيتي . ولا يعنى هذا التفكير فى الحجة السلمية التى يؤادها أن الحرب تتساوى فى خطورتها مع كلفة الشرور التى تزعم انها تتفادها ، بل ان فكرة الحرب مقبولة اذا كانت ضرورية ومثال على ذلك الحرب ضد المانيا النازية ، لقيام النظام فيها على منطق السيطرة على أوروبا . اما حالة الاتحاد السوفيتي فهي عكس ذلك ، فاذا كان الاتحاد السوفيتي يضم مع الانسانية الماركسية ليدولوجيات رجعية ، ويستعين بدافع الريح الى جانب الدوافع الاجتماعية ويعترف بالمساواة فى العمل ويتدرج المرتبات والسلطة - فهو اذن غير مؤسس على ايديولوجيا وطنية **nationaliste** ، ولا يبحث عن توازنه الاقتصادي عن طريق تطوير انتاج الحرب لو اكتساب اسواق خارجية . فلن تقضى الحرب ضد الاتحاد السوفيتي على سلطة تهدد فحصب وانها ستقضى فى نفس الوقت على مبدأ للاقتصاد الاشتراكي . ويمكننا ان نتصور ما سيحدث اذا شنت الولايات المتحدة حربا ضد الاتحاد السوفيتي . ويكفى القول ان الحكومة الفرنسية عليها ان تسكت ثلث اصوات الناخبين والمنتخبين الفرنسيين واكبر عدد من ممثلى الطبقة العاملة . لهذه الاسباب يرى ميرلوبونتي انه لا يمكن لحرب وقائية ضد الاتحاد السوفيتي

(1) Ibid p . 300.

ان تكون « تقديمية » بل انها سوف تضع ازاء كل شخص « تقديمى » مشكلة لم تثرها الحرب ضد المانيا النازية (١) . وينم راي ميرلوبونتي هذا عن موضوعية ازاء الموقف السياسى المعاصر له ، ولسوف يحتفظ بموضوعيته هذه وحياده عند نقده الاتحاد السوفيتى بسبب تغير الظروف السياسية .

وتتمثل القاعدة الثالثة : فى التذكرة باننا لسنا فى حالة حرب بالفعل وانه لا يوجد عدوان روسى . وهذا يتيح اختلافا اخر بين وضع الاتحاد السوفيتى والمانيا . فالاتحاد السوفيتى والشيوعيون يقفون من الناحية الاستراتيجية فى موقف دفاعى . بينما تريد الدعاية اقناعنا باننا فى حرب علينا اما ان تكون منحازين له او ضده ، اما ان نذهب الى السجن او نضع فيه الشيوعيين . ان التوسع الذى تم فى اوربا الشرقية لم يثر اعتراضا فى حينه ، ويتعامل ميرلوبونتي ما الذى تغير اذن ؟ . فاذا كان الروس لم يقوموا بانتخابات حرة فكيف نرد بشأن الانتخابات اليونانية ؟ واذا كان الروس قد استبعدوا الامر البولندية فان موقف القوات الانجليزية فى فلسطين ليس افضل . كما ان روزفلت وتشرشل يعلمان جيدا ان الاتحاد السوفيتى لم يحارب من اجل اقامة نظام برلمانى او من اجل الحريات . فاذا قام الاتحاد السوفيتى فى الغد بتهديد اوربا واجتياحها لاقامة نظام من اختياره فانتا تكون عندئذ بازاء مشكلة جديدة يتعين دراستها . الا ان هذه المشكلة غير مثارة حاليا (٢) .

٣ - تقييم ميرلوبونتي للماركسية والنظام الشيوعى :

لقد حاولنا بقدر ما نستطيع توضيح العلاقة التى تربط ميرلوبونتي والماركسية ، وهى علاقة معقدة . فلم يكن ميرلوبونتي واضحا تماما فيها بخص بآلى اى مدى يتعين ان تكون الماركسية نظرية اخلاقية او تقوم

(1) Ibid p. 301.

(2) Ibid p. 302.

على مبادئ أخلاقية . لقد وصفها في « الإنسانية والارهاب » عام ١٩٤٧ بأنها نظرية إنسانية ورأى أن البروليتاريا ثقلة للإنسانية الحقّة ، وتستطيع وحدها حلّ متناقضات الرأسمالية بتمثيلها على كافة الصراعات الوطنية والطبقية . بل لقد ذهب ميرلوبونتي إلى اعتبار الماركسية فلسفة التاريخ وليست فلسفة تاريخ - كما رأينا - فبدونها لا توجد أي عقلانية . وعلى الرغم من هذا الموقف نجده في نفس المؤلف يتحفظ حول بعض النقاط ، فقد رأى العنف ، وقد برره بالفعل في سياق التاريخ إلا أنه لم يوافق عليه تماماً ، كما أنه بالرغم من إعجابه بالبروليتاريا إلا أنه وجدها غير قادرة تماماً على تجاوز المهمة المنوطة بها ، فاستجابة الطبقة العاملة ليست بالفعّالية الكافية . ومن هنا تردد ميرلوبونتي إزاء ماركسية هي التعبير الوحيد السليم عن الإنسانية وفي نفس الوقت هي ماركسية مترددة قاصرة من تحقيق أهدافها لمجرها عن التلاؤم مع الظروف السياسية .

وعلى الرغم من أن ميرلوبونتي وصف الماركسية - في « الإنسانية والارهاب » بأنها هي الفلسفة القادرة على إيقاظنا على أهمية الحدث والفعل وعلى جعلنا نحس عصرنا الذي لا يعتبر مجرد تكرار لازلية بشرية أو نتيجة بسيطة لقدمات موضوعة من قبل ، كما أنها تضم الغرض والنظام الموجود في العالم ، فقد عدل في كتبه التالية عن هذا الرأي . لقد رأى تدخل الاتحاد السوفيتي في الحرب الكورية حيث فشلت في وقف الحرب إلا أنها استغللتها لتحقيق أهدافها الخاصة معلنة عن تغيير أساس في سياسة روسيا بما جعل موقفه المتماثل السابق منها يتغير (١) .

إن حرب كوريا هي الحدث الذي جعله يكف عن تفضيل سياسة الاتحاد السوفيتي ودفعه إلى رفض مزدوج في مواجهة صراع تحركة القوتان العظيمتان . وقد أوضح أن هذا الحدث كان بالنسبة له فرصة

(1) Spurling op cit. p. 106.

للوعى وليس مجرد حدث من الأحداث التى تؤثر دون أن تلقى الضوء .
ولم يكن هذا ليحدث فى « مغامرات الجدل » إلا لأن جذوره كانت
موجودة من قبل فى « الانسانية والارهاب » (١) .

ويرى من يقرأ « مغامرات الجدل » كيف يرجع الفيلسوف الى قضايا
الأولى ليتحلل منها . وفى مواجهة فكرة أن الماركسية لا غنى عنها كتدعيم
للمالم الموجود يقول أن نفس المبادئ تحكم تشكيل الرأسمالية وكذلك
تشكيل الاشتراكية . وفى مواجهة فكرة أن الماركسية نلتف حول فلسفة
البروليتاريا وتختلط بفلسفة التاريخ يرى أن الجدل يتحول الى أسطورة
عندما يدعى أنه يعجل باذخال المعنى الكلى للتاريخ فى قلب واقع
اجتماعى معطى ، وداخل طبقة ما . وأخيراً فى مواجهة فكرة أن دوام
الصراع الطبقي يحث على الاحتفاظ بالأمل فى قيام ثورة عالمية يقول
إننا يجب أن نضع المشكلة الاجتماعية فى ضوء الكفاح *lutte*
على أن نمتنع الحل بواسطة ديكتاتورية البروليتاريا (٢) .

لقد كان ميرلوبونتي يقول فى « الانسانية والارهاب » بالماركسية
التي تنتظر وترى ما يحدث .: وكان مصمماً على التمسك بها وليحدث
ما يحدث ! .. أنا فى « مغامرات الجدل » فانه يعترف بأننا لم نكن
على أرض التاريخ ، ولكننا كنا على أرض الأولى أو القبلى .. *a priori*
والمبادئ الأخلاقية ، وليست هذه الماركسية الأخلاقية التي تظل صادقة
مهما فعلت ، والتي تستمر دون أدلة أو إثبات هي فلسفة للتاريخ ،
فلسفة تتماشى مع الأحداث وتتلائم مع سياق اجتماعى وسياسى متغير .
وانما هي فقط « ماركسية الحياة الداخلية » . انه يحتفظ ببعض موضوعات
مثل الإيمان بالصراع الطبقي ، وضرورة الاضراب ، وشرعية الحزب
الشيوعى ، والثورة كتعبير شرعى عن أهداف الطبقة العاملة . ولكنه

(1) Merleau - Ponty . Humanisme et Terreur op cit. Introduction par Claude Lefort p. 19.

(2) Ibid p. 38 (introduction par Lefort).

يقبل ايضا الحاجة الى نقد ذاتي مستمر والى معارضة ، وبالتالي يدنئ
عن الاحتفاظ ببرلسان باعتباره « المؤسسة الوحيدة المعروفة التى تضمن
حد ادنى من المعارضة والحقيقة » (١) .

لقد بين ميرلوبونتي فى كتابه « المعنى واللامعنى » ان الماركسية
تتعارض مع الملكية الخاصة ، كما لا يمكن تحقيقها بواسطة البرلمان ،
« فاذا كان هدفنا هو تحرير البروليتاريا ، فمن المستغرب تاريخيا محاولة
تحقيق هذه الغاية بواسطة وسائل غير بروليتارية . واختيار مثل
هذه الوسائل يشير بوضوح الى اننا تخلينا عن الهدف المقصود » (٢) .

وفى الواقع ان ميرلوبونتي لم ينظر الى الماركسية كشئ جاب.
.. dogma لو كعقيدة يجب الالتزام بها الى ابد مدى ، وانما نظر
اليها « كآثر ادبى » Classic او « كغالب من الخبرات الادبية
والتاريخية » يحتفظ بقدرته التعبيرية فيما وراء تقريراته وقضاياها (٣) .
ان الماركسية مثل الفنونولوجيا لا تخبرنا ما الذى يتبقى عمله
ولا ترسم ذل شئ بالأبيض والاسود ، ولكنها تعطينا الاطار والالهام
الذى يجعلنا نتخذ قراراتنا الخاصة وحل موقفنا الخالص . والماركسية
كآثر ادبى لابد ان تؤسس على حقائق الحياة الاجتماعية والسياسية
وعلى المواقف الواقعية الملبوسة . واذا اتضح ان بعض مواضع من
الماركسية لم تعد ترتبط بالمجتمع المعاصر فلا بد من تغييرها . ويحاول
ميرلوبونتي ومعه كثير من الماركسيين الحاليين القيام بمثل هذه
المراجعة . فلا بد ان تتوافق الماركسية مع الوقائع ومع الاحتمالات التى

(1) M. Merleau - Ponty. Adventures of the Dialectic, Translated by J. Bien. (Evanston, Northwestern University Press 1973 p. 226. Quoted in Spurling op. cit. p. 107

(2) M. Merleau - Ponty Sense and non - sense . translated by P.A. Dreyfus . Evanston, Northwestern university Press 1964 p 116 Quoted in Spurling op cit, p. 107

(3) M. Merleau — Ponty . Signs. Translated by R. C. Mc Cleary Evanston, Northwestern University Press, 1964 , p 10 - 11

يوضحها أى فهم تاريخى . ويمكن للوقائع والاحتمالات أن تعمل من وجهات نظرنا كما بينت الحرب العالمية الثانية . فقد اظهرت ليرلويونتى - ولسارتز ايضا - حقيقة الملطة والتاريخ والعالم الاجتماعى والسياسى (١) .

وقد اذان ميرلويونتى معسكرات العمل الصوفيتية فى كتابه « علامات » . وقد رأى أنه لا توجد اشتراكية اذا ما كان واحد من كل عشرين مواطنا يعملون فى المعسكرات ، ولا معنى للدفاع بحجة أن كل ثورة لها خائنوها ، أو أن كفاح الطبقات لا ينتهى مع الثورة المسلحة ، أو أن الاتحاد الصوفيتى لا يستطيع الدفاع ضد العدو الخارجى بمجاملته العدو الداخلى ، أو أن روسيا لم تكن تستطيع أن تبدأ الصناعة الكبرى دون عنف . فهذه الاجابات تفقد قيمتها اذا كنا نتحدث عن واحد ضمن كل عشرين مواطنا أو واحد من كل عشرة من المواطنين الذكور بعد ثلث قرن فاذا كان هناك ردع دائم فمعنى ذلك أن النظام يعانى من عدم التوازن وإن القوى المنتجة تختنق بواسطة أشكال الانتاج formes de production (٢) .

إن نقد ميرلويونتى ينصب على الأوضاع الموجودة فى الاتحاد الصوفيتى بعد الحرب العالمية الثانية أكثر مما ينصب على الماركسية نفسها . فمبادئ الماركسية الأساسية تكمن فى رايه فى اعتراف الانسان بالانسان والافتتاح على العالم ... internationalisme ، والمجتمع اللاتبقى ، بينما الشيوعية المعاصرة له ليست وفيه لهذه المبادئ فهى تستخدمها كزخرف *decor* أكثر مما تستعين بها كمحرك *moteur* أو حافز (٣) .

ولا معنى تقده للشيوعية المعاصرة انحيازا الى الليبرالية أو اليمين

(1) Spurling op cit. p. 1-8.

(2) Merleau - Ponty . Signes op. cit (L'V.R, S.S, et les Camps p. 337) .

(3) Ibid p. 337.

فانه لم يكف لحظة واحدة عن نقد الأنظمة السياسية في المجتمعات الغربية ، وبخاصة الليبرالية الأمريكية ، وقد أكد مرارا ان ماركس كان على حق عندما أخذ على الفكر الليبرالي الطريقة التي يحل بها البطالة والعمل في المستعمرات والتفرقة العنصرية ويفسرها بالرجوع الى الطبيعة والى الصدفة(١) .

ان ما يقلق ميلويونتي هو ان مبادئ الماركسية لم تعد مطبقة في الشيوعية المعاصرة وربما لم يتم تطبيقها اطلاقا ، ان الماركسية لم تكن تريد ان تكون مجرد وجهة نظر الى العالم ضمن وجهات نظر اخرى او نصورا للعالم ضمن التصورات الاخرى او احد فلسفات التاريخ بل لقد ارادت الماركسية ان تكون تعبيرا عن الواقع ، وصياغة لصحة التاريخ الذي ينشط الافكار والادب والاخلاق والفلسفة والمياسة الى جانب علاقات الانتاج (٢) .

انه يرى ان الشرق والغرب قد فُتسلا في العثور على تصور سليم للتاريخ . ويعيب على البعض الاعتقاد في تطوير شامل للتاريخ . او نظام خال من القصور اللألي وخال من الصدفة ومن المجازفات . فاذا كان الحديث يدور حول تاريخ عالمي او عن حركة الكل او القعالية ، فان اللوار الدبار واولهم ماركس ليسوا بهذا المنطلق . انهم يمشون العصر بدلا من ان يخطوا مثل الصغار عن نسيان الوماوس الشخصية . انهم يعلمون جيدا ان التاريخ العاللي ليس موضع تأمل وانما يجب ان يوضع ، وما ينعونه في الثورة ليس هو الأساس لعهد ذهبي وانما هو ذكاء حاد عن الاحداث . ان ماركس لا يتحدث عن غاية التاريخ وانما غاية ما قبل التاريخ *pré historie* . ويعني هذا ان الثورة الحقيقية نكتشف امام كل مشكلة سواء قبل الثورة او بعدها

(1) *Ibid* p. 339.

(2) Merleau - Ponty. Signes op . cit . (Les papiers de Yalta p. 343) .

وكل يوم ما هو جدير أن يصنع ، وهى تمضى دون دعوة ناظرة الى الحاضر . ومعرفة سر التاريخ فى رأى ميرلوبونتى لا يعطينا سر مسالكة . وتتحرك السياسة على طريقتهما بين القيم والوقائع ، والفرق الوحيد ان القيم ترتدى رداء المياقات التاريخية(١) .

ويصور ميرلوبونتى وضع الماركسية على ايدى الشيوعيين المماصرين ، فعندما أراد يوخارين عام ١٩١٧ متابعة الحرب ضد المانيا التى رأى انها أصبحت ثورية ، بينما كان موقف تروتسكى هو التردد بين « اللاسلم واللاحرب » ولينين يميل الى السلم دون إبطاء ، فان اتفاقهم على الحل الأخير يتجاهل تماما موضوع الطريق وكيف كان كل منهم يرسمه ، وهو يتم من كل حلاقتة بالسالم ، الا ان الذى يخطئ على الطريق يخون الغايات الأخيرة وهكذا يصبح فى لحظة ما أكثر خطورة على الثورة من أى بورجوازى . لا يوجد إذن أخوة ثورية ، والثورة تمرق ، والمستقبل الذى كان عليه أن يقودها ينسحب داخل النوى ويتحول الى آراء ووجهات نظر - وجهات نظر يحلول اليمض فرضها . وهكذا تصبح السياسات عبارة عن حركة تمضى بين الواقعى والقيم ، بين الحكم المنفرد والحركة المشتركة ، بين الحاضر والمستقبل . وحتى لو اعتقدنا مثل ماركس ان هناك ارتباطا يتخذ شكل عامل تاريخى هو البروليتاريا التى تعتبر فى آن واحد سلطة وقية فبن الممكن، ان يحدث انحراف فى طريقة ادخلها الى المسرح وتسليمها مقلد التاريخ ، فان السياسة الماركسية مثلها مثل بقية السياسات لا يمكن اثباتها .. indémonstrable ، والفرق بينها وبين السياسات الأخرى انها تعلم ذلك جيدا وانها قد استكشفت أكثر من غيرها المتاهة(٢) .

لم تغلب الشيوعية اذن على الصراع بين الجدل والواقعية فيما

(1) Merleau - Ponty. Les Aventures de la dialectique, Paris, Gallimard 1965 , p 10

(2) Ibid p. 11.

يرى ميرلوبونتي • وعلى الرغم من أنها تتحدث عن الجدل بفتور إلا أنها لا تقبل التخلي عنه • وهكذا يصبح شكلها الثقافي كنظام فلسفي ذي وجهين ، يجرد الجدل عن طريق حجب حكم التاريخ عن الذات وكذلك حجب التقدير الضمني للأدب والسياسة عنها ، ولكنه يوهم بأنه مسنر في البنيات التحتية وفي المستقبل الغامض الذي تعدّه • أن الذي يحترم الجدل أو الديكالكتيك من على مبعده دون أن يمارسه ودون أن يخونه يلغيه كاداة نقدية ولا يحتفظ به إلا كنقطة شرف أو تبرير أو أيديولوجيا(١) •

لقد تفككت وتحللت كافة الثورات ، في رأي ميرلوبونتي • وهذا ليس بمصادفة : ذلك أنها لا تستطيع كائظمة مؤسسة أن تظل كما كانت وهي حركة • فعندما تنجح الحركة التاريخية فإنها لا تظل كما كانت ، ذلك أنها تخون نفسها ، وتفقد شكلها أثناء تحققها • فالثورات صابغة كحركات وباطلة كائظمة • وهنا يتساءل ميرلوبونتي : ألا يوجد مستقبل لنظام لا يدعى أنه يمد تشكيل التاريخ ولكن يريد فقد تغييره ، وهل يتعين أن نبحث عن مثل هذا النظام بدلا من أن نحاول الدخول من جديد في دائرة الثورة ؟ (٢) •

إلا أنه قد يثار تساؤل حول ما إذا كانت مراجعة ميرلوبونتي للماركسية أخذت مساراً سليماً لا ، أو ما إذا كانت راديكالية بشكل كاف • وفي الجزء الذي نقد ميرلوبونتي فيه سارتر في « مغامرات الجدل » يطلق ميرلوبونتي قائلًا : « عندما أنتقل سارتر من التاريخ الشخصي لو من الأدب إلى التاريخ فإنه لم يعتقد أنه يواجه ظاهرة جديدة تحتاج إلى ثلاث جديدة • إلا أن ماركسية ميرلوبونتي عام ١٩٥٥ تعني أن نلخذ في اعتبارنا القصور الذاتي للبنات التحتية والركود البيروقراطي

(1) Ibid p. 98.

(2) Ibid p. 279.

للثورات مما يطرح التساؤل ما اذا كانت المراجعة التي يقوم بها ميرلوبونتي للماركسية تتطلب فئات جديدة وطريقة جديدة لتفسير الرأسمالية المعاصرة (١) .

وقد تعرضت الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتي لالتهام بأنها تتعارض مع الماركسية وكتب ريمون ارون قائلا : « ينتمى كل من سارتر وميرلوبونتي في أعمالهما السابقة على العمل السياسي الى تراث كيركجارد ونيثشة والتمرد ضد الهيكلية . فالفرد ومملكته يكونان الموضع المركزي لفكرهما . وهما لا يهتمان بالكلية أو الشمولية التي يعتبر الاعتراف بها من جانب الفيلسوف هو بداية الحكمة . فالتاريخ غير المكتمل لا يفرغ من أي حقيقة . وتكمن حرية الإنسان في القدرة على الخلق الذاتي (٢) . . . وبالتالي « يختلف الماركسيون والوجوديون عندما لا يمكن التوفيق بين فكر كيركجارد وهيجل » (٣) ، ولسنا هنا بصدد الحديث عن سارتر، وإنما مناصب ردتنا على آراء ميرلوبونتي وفلسفته .

والى الواقع أن ميرلوبونتي نادراً ما يشير الى كيركجارد ونيثشة وهو يدين بالكثير لهيجل بما يفوق بما رحل ما يدين به لكيركجارد ونيثشة إلا علينا أن نوضح أن هيجل الذي يتأثر به ميرلوبونتي هو هيجل ١٨٠٧ وليس هيجل ١٨٢٧ ، فهيجل ١٨٢٧ هو « هيجل النسق » الذي ينتهي التاريخ بالنسبة له في شكل مجتمع متدرج يصل اليه الفلاسفة وحدهم ، ويتمرد ميرلوبونتي على هيجل هذا . لقد تأثر بهيجل ١٨٠٧ الذي حاول اقلية فنونولوجيا الخبرة الاتسانية والذي تحدث عن مصالحة اميلة بين الانسان والانسان (٤) .

(1) Spurling op. cit. p 108.

(2) Raymond Aron. *Marxism and Existentialists*, New York Harper. 1969 p, 81, Quoted in Spurling op cit. p 98,

(3) Ibid p. 86.

(4) Spurling. op cit , p. 98

لقد ميز آرون بين الفردية التي يعتقد فيها ميرلوبونتي والشمولية التي يتبناها الفكر الماركسي . وفي الواقع ان هذا التفرع الثنائي الذي قال به بين فردية وشمولية يعتبر فجاً : فهو يتجاهل ان التعبيرين فرد ومجتمع هما تجريدات ، فهما قطبان في علاقة قصدية وجدلية تجمع من الانسان وجودا اجتماعيا اصيلا . والرغبة في فصل الفرد عن المجتمع ، تنهى الى الفكر الليبرالي التقليدي او الفكر النفعي حيث يعتقد انه يمكن التمييز بسهولة بين الافعال الاجتماعية والفردية وبين المقاصد الواعية ونتائج الافعال . ويرفض ميرلوبونتي هذا : « فالمسئولة التاريخية تتملى على فئات الفكر الليبرالي - القصد والفعل ، الموقف والارادة ، الموضوعى والذاتى . فهو يقهر الفرد في افعاله ويخاط الموضوعى والذاتى ويربط بين الموقف والارادة وهكذا ينسب الى الفرد دوراً فيجمله لا يستطيع ان يتعرف على ذاته فيه ، ولكنه مجبر على ان يرى نفسه فيه (١) . وسوف نطور رأى ميرلوبونتي في الليبرالية بنقده لها في الجزء التالي من هذا الفصل .

والواقع ان ميرلوبونتي يقف متحيراً بين من ينكر الماركسية ويكتب حانها لم توجد ابداً وبين من يحتفظ بالماركسية كما هي ويرفض اي مراجعة لها . ويقول في هذا الصدد : « نحن نتمسك بهذا النوع من الماركسية الذي يفهم كل شيء : الستالينية والاتجاه المعارض كما بفهم كل حياة العالم . وقد تجد البروليتاريا يوماً ما ، بعد المرور ببنعمطات لا يمكن تصورها ، دورها كطبقة عالمية ، وقد تهتم بالنقد العالى الذي ايس له حتى الآن تأثير تاريخي . وهكذا نرجىء لما بعد الهوية الماركسية للفكر والعمل التي يطرحها حالياً الحاضر . ويظل التلء بمستقبل غير محدد محتفظاً بالنظرية الماركسية كطريقة للتفكير وكقطعة فخر « point d'honneur » في الوقت الذي تعانى فيه كطريقة للحياة (١) .

(1) Merleau - Ponty . *Humanism and Terror*. Trans by J, O'Neill , Boston, Beacon Press 1969 p. 43 Quoted in Spurling op. cit , p 95

(2) Merleau - Ponty, *Signes* . op cit , p, 13.

ثانيا - نقد الليبرالية :

كما اتخذ ميللوبونتي موقفا ازاء الماركسية والشيوعية المعاصرة له : موقفا تراوح بين التأييد والنقد ، بين الموافقة والادانة ، فقد اتخذ ايضا موقفا ازاء الفكر الليبرالي . والفارق بين الموقفين ان نظرتة الى الليبرالية كانت خازنة نقدية تضمنت نقدا شديدا ابتداء من كتاباته في « الانسانية والارثاب » مروراً « بمغامرات الجدل » ولنتهاء « بعلامات » . لقد ادان الليبرالية كما تتبدى في الديمقراطية الغربية وبصفة خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ولم يغير هذا الموقف عبر تطوره الفلسفي .

لقد نظرت الماركسية ايضا نظرة نقدية الى الليبرالية ولكن نادرا ما كان النقد عميقا . فقلة من المفكرين الماركسيين رأت ان من الضروري تحليل الأفكار الليبرالية او اعطاء تفسير عميق لها . اما الاغلبية فقد رأت ان الليبرالية ما دامت هي ايدولوجية الطبقة الحاكمة ومن خلالها تستطيع الرأسمالية خداع الطبقة العاملة بايهامها انها تحظى بحريتها فهي بالتالي غير جديرة بالتفنيد النظري ، وتم تصنيفها تحت عنوان « ايدولوجيا » كما تم رفضها (١) .

وكان ميللوبونتي كما رأينا متعاطفا مع الماركسية ولكنه بالرغم من موافقته بان الليبرالية هي ايدولوجية الطبقة الرأسمالية الحاكمة ، اختلف مع الماركسيين في عصره - السنوات العشر التالية على الحرب العالمية الثانية - في انها تستحق المناقشة والتفنيد العاد . لقد اختلف مع الماركسية المتشددة المتمثلة في الحزب الشيوعي كما اختلف مع التفكير الليبرالي ، فالأثنين يشتركان في نفس الخطأ العقلاني لانهما رفضا الاهتمام بدراسة الظواهر المعاصرة ، والاحداث المفصلة ، والأفكار والتنظيمات

(1) Sonia Kruks . Merleau - Ponty : A phenomenological critique of Liberalism . in Philosophy and Phenomenological Research . 37 : 394 - 407 March 1977 p 394.

والعلاقات التي تربط بينهما ، وهو ما يشكل في رأيه التاريخ . وبأخذ على الاتجاهين اختصارهما للتاريخ عن طريق تطبيق نظريات وبيادى عامة يدعون أنها تقوم بتمحيص الوقائع .

ويصر ميرلوبونتي كفيلسوف فنومنولوجى على أنه لا يمكن استبعاد أى ظاهرة بشكل أولى أو قبلى من الدراسة بحجة أنها غير ضرورية في فهمنا للعالم . فإلى جانب دراسته للماركسية في أصلها وفي تطورها رأى ميرلوبونتي ضرورة دراسة الليبرالية كى نفهم المجتمع المعاصر ، ليس بسبب كونها الأيديولوجيا المسيطرة فحسب وإنما لأن لها أثرا في التاريخ . والأيديولوجيات في اعتقاده ليست انساق متحررة مكونة من أفكار ، ولا هي أفكار آلية تختص بالحقائق الاقتصادية ، بل هي طريق للحياة والفعل ، فكون الفرد ليبراليا لا معنى مجرد الاعتقاد في بعض المبادئ ولكنها طريقة للادراك وطريقة للوجود في العالم . إلا أن طريقة الليبرالية في الوجود تعجز عن إدراك الواقع بالكامل بطريقة تجعل منها أساس حركة سياسية فعالة . فهي ترفض التعرف على تعقد وغموض الوجود الإنساني ، وهو السياق الذي يجعل للأفعال السياسية معنى . وتصر الليبرالية على رؤية السياسة بشكل مبسط حيث لا يوجد مكان للصدفة أو الاحتمال وحيث يسيطر عليها العقل والنظام والانساق(١) .

والليبرالى لا يعتقد في وجود أى مشكلة خاصة بالسياسة . فالسياسة لابد أن توجه حسب مبادئ العدالة ، وكل فرد يشعر براحة الضمير مهما كانت نتائج أفعاله ما دام قد اتبع تلك المبادئ . ويعطى ميرلوبونتي مثلا في « مغامرات الجدل » بملكس فيبر ، ففيرير ليبرالى يؤمن بالحرية والعدالة . وليبراليته جديدة لأنه يعترف بأنها تترك دائما هامشا من الظلال ، ولا تستفيد من واقعية الماضى ولا من واقعية الحاضر ، والتاريخ هو المكان الطبيعي للعنف(٢) .

(1) Ibid p. 394 - 395.

(2) Merleau - Ponty . Les Aventures de la Dialectique
op. cit , p. 15

ويرى ميرلوبونتي أن الن^(*) *Alain* تحدثت عن سياسة للمعنى تشمل التاريخ كله وترتبط كل المشكلات ، وتتجه نحو مستقبل سيف تسجيله في الحاضر ، ومن ثم تستبطن نهج استراتيجية معينة ، وتعامل كل ما عاشته الإنسانية حتى اليوم باعتباره سابقا على التاريخ ، وتصادر ببداية جديدة ويتحول في العلاقات الفائنة تعتقد الإنسانية أنها تستطيع الحياة من خلالها إلا أن الن وضع في مواجهة هذه السياسة ، سياسة أخرى يؤمن بها هي سياسة الوفاق *entendement* ، وهي على العكس من السياسة السابقة لا تغيب نفسها على معرفة الكل فيها يختص بالتاريخ ، وتأخذ الإنسان كما هو ، في عمله داخل عالم معتم ، وتحل المشكلات مشكلة تلز المشكلة ، وتبحث كل مرة في ادخال بعض القيم في الأشياء ، قيم يكشفها الإنسان دون تردد عندها يكون منفردا . ولما كان الن يمثل الرأي الليبرالي فقد رد عليه ميرلوبونتي بأن هذه السياسة لا تستطيع أن تحكم وحدها على الحدث : فإذا كان القرار الذي تتخذه يتعارض في الغد مع القيم التي يعترف بها فإن أحدا لن يسمحها على أنها اشترت بهذا الثمن راحة وقتية . فهي ليست متخالفة مع التاريخ بحيث تنصرف في اللحظة حسب ما يترأى لها أنه العدل . والمطلوب منها ليس اجتياز الأحداث ، دون تمرير نفسها للخطر فحسب وإنما نريدها أن تغير حدود المشكلة حسب الموقف . فلا بد أن تدخل في قلب الأشياء وتأخذها لحسابها ، ولا تتميز عما تفعله . بمباراة أخرى نقول : لا توجد قرارات عادلة وإنما توجد فقط سياسة عادلة (١) .

(*) هو أحد المفكرين الليبراليين والسبب أن ميرلوبونتي ذكره مرارا ونلقشه تفصيلا يرجع إلى أنه قد سيطر على الفكر الليبرالي في فرنسا خلال سنوات الحرب : *Kruks . op . cit . p . 401 .*

(1) Merleau-Ponty : *Les Aventures de la dialectique* op. cit . p . 8-9.

فقد أشار ميرلوبونتي الى القيم التي تصدر بها الليبرالية وتظهر في دساتيرها . فمهما كانت الفلسفة التي تتبناها ، حتى لو كانت لاهوتية ، فان المجتمع ليس محبدا لهذه القيم الأصنام *Idols* التي تظهر على مبانيها وفي دساتيرها ، أنها تساوى ما تساويه بداخلها علاقة الانسان بالانسان . فليس الموضوع من وجهة نظره أن نعرف ما يدور في روعوس الليبراليين ، وانما يتمثل الموضوع فيها تفعله الدولة الليبرالية في الواقع ، في داخل حدودها وفي الخارج . وطهارة مبادئها لا يبرئها بل على العكس يدبنها اذا ظهر انها لا تنتقل الى حيز الممارسة والتطبيق . فكي نعرف مجتمعا ما ونحكم عليه لا بد أن نصل الى مادته الممبقة ، أي الى الرابطة البشرية التي صانع منها والتي تعتمد بغير شك على علاقات قانونية ، كما تعتمد على اشكال العمل وعلى الطريقة التي نحب بها ونعيش ونموت . ويرى ميرلوبونتي أن النظام الليبرالي اسما قد يكون مراء الواقع طاغيا ، والنظام الذي بمترق بعنفه قد يحتوى أكبر قدر من الانسانية الحققة (١) . وقد اعتبر ميرلوبونتي البطالة والفرقة العنصرية والسخرة في المستعمرات وعديدا من المواقف السياسية الأخرى مما يشين المجتمعات الليبرالية الغربية بينما ترفض هذه المجتمعات اعتباره عفا . بينما يعتبره ميرلوبونتي ليس مجرد عنف وانما أيضا نوعا من الخيانة للمبادئ والقيم التي تتادى بها .

لقد فشلت الليبرالية أثناء الحرب في التلحة طرق مرشدة للثقفين الفرنسيين من أمثاله لمواجهة الاحتلال النازي ، وهو ما ناقشه ميرلوبونتي في مقال يحمل عنوان « قيام الحرب » *La Guerre a eu lieu* نشر ضمن كتاب « المعنى واللامعنى » فقد رأى ميرلوبونتي في هذا المقال ان الليبرالية تتكون من مجموعة قيم ومعتقدات سياسة كما

(1) Marleau - Ponty . Humanisme et Terreur op. cit, p. 40 - 41.

نحوى ضمنا او ملنا تصورا كاملا للعلاقات الانسانية بين البشر وبين الانسان والعالم ، ذلك علاوة على تضمنها مجموعة افتراضات معرفية وانطولوجية ومنظور عام عن الوجود الانساني يقوم عليه تحليلها للسياسة والتاريخ ، ويصفه ميرلوبونتي بأنه التصور الديكارتي للسياسة . ويرى هذا المنظور العالم مكونا من وعى الأفراد ومن حرية متمثلة فى الأفعال الفردية المرتبطة بالحكم والارادة . وهكذا تصبح السياسة هى محل القرارات الاخلاقية الفردية وتفهم فى ضوء المثل التى يتطلع اليها الأفراد . ويمكن فى اطار هذا المفهوم للسياسة تفسير النازية وغيرها من الأشكال الفاشية باعتبارها حوادث ومصادفات وتدخل غير سوى فى عالم يسوده العقل فى الظروف العادية . ولم يرض هذا التفسير ميرلوبونتي فقد علمت الحرب والاحتلال المثقفين ان القيم تظل اسمية *nominale* ولا تساوى شيئا دون بنية تحتية اقتصادية وسياسية تجعلها تدخل الى حيز الوجود . فالقيم فى التاريخ الواقعى ليست الا طريقة أخرى للإشارة الى العلاقات بين البشر كما تتشكل ، حسب الطريقة التى يؤدون بها اعمالهم او يحبون او ياملون ، وبعبارة أخرى حسب تعايشهم ومشاركتهم لبعضهم البعض (١) .

ولما كان العنف واللاعقلانية ليست استثناءات فى السياسة ، كما تدعى الليبرالية - وإنما يشكل الجزء الأكبر مما صنع منه نسيجها ، فقد انتضح بطلان دعاوى الليبرالية . ذلك ان السياسة تحدث فى مجرى التاريخ حيث لا يمكن تحديد نتائج الأحداث مقدما ، وحيث تتصرف الإرادة الانسانية بشكل مستمر . ان حكمة ألن « افعل كل يوم ما هو عادل ، ولا تهتم بالنتائج » تظل خرساء ازاء المواقف الحدية (١) . ذلك انها تجهل البعد الزمنى لأنه لا بد من التمييز بين القرارات والأحداث ،

(1) M. Merleau - Ponty. «La Guerre a eu lieu » . reproduit dans Sens et non — Sens op. cit p.268.

(1) Merleau - Ponty. Les Aventures de la Dialectique op. cit . p. 37.

فإن نتائج القرارات العادلة ليست دائما عادلة إذا ما أخذنا فى الاعتبار
المنف والاحتمالية الموجودة فى السياسة .

لقد تعرف ماكيا فلى على الحقيقة ، فقد رأى ان الصدق ينتمى
الى الحياة الخاصة ، والمصلحة فى السلطة هى القاعدة الوحيدة فى
السياسة . وقد أرجع ذلك الى ان الطيبة فى الحركة التاريخية قد
تؤدى الى كارثة بينما القسوة لقل ضراوة من الخلق اللين ٠٠٠ ان ما يحول
الطيبة الى عنف والقسوة الى قية ويقلب هكذا مبادئ الحياة الخاصة
هو تدخل افعال السلطة فى حالات الرأى مما يغير معناها ، فقد توقظ
صدى لا يمكن أحيانا قياسه ، وتطلق عملية جزئية *processus*
moléculaire قد تبدل مجرى الأحداث بأكمله (١) . ومن هنا عجز
الليبرالية الديكارتية عن تفسير النازية .

وقد عجزت الليبرالية هكذا عن تقديم التوجه الأخلاقى الذى
تحتاجه الطبقة المثقفة ما دامت قد فشلت فى الاعتراف بمشاكلها .
فما مدى ارتباط مبادئ مثل مبدأ آلن فى موقف تعنى فيه استثمارية
الحياة ان الفرد مجبر باستمرار على التعاون مع الفئزى أى مسانده ؟
فلا يستطيع المرء ان يظل نظيف اليدين والموقف السياسى المتبيل فى
الاحتلال قائم . وإذا افترضنا ان الفرد يستطيع هذا فهو افتراض
ساذج او خادع ، وهكذا تفشل الليبرالية على المستوى المنظورى كما
فشلت على المستوى التفسيرى (٢) .

ان السياسة فى رأى ميلويونتى لا تختص بالقيم وجدها ، بل هى
شبكة من الوقائع والأحداث والصور ، وليس هذا بالضرورة نتاجا
للرعى . ان قيمنا تتشكل فى الجدل المستمر بين الوعى والعالم الواقعى .

(1) Merleau - Ponty. « Note sur Hachiaveji » . reproduit
dans Signes. op . cit. p. 273.

(2) Kruks. op. cit. p. 397

ولكنها لا تنتج العالم كما لا ينتجها العالم وكلاهما يدعم الآخر ، ويتداخل معه . وفى محاولتها التصدى للواقف المنصلة بالقيم وحدها تنكر الليبرالية الجدل الذى تنشأ القيم و « المواقف الواقعية » من خلاله . وهكذا تظل الليبرالية أخلاقاً غير فعالة وغير مفهومة ، خيارها الموحد ممثل فى التخلّى عن مبادئها فتصبح انتهازية لا أخلاقية (١) . لا يقول ميرلوبونتي اذن ان القيم الليبرالية فارغة تماماً ولكنها كثيراً ما كانت صورية ومنفصلة عن الواقع الاجتماعى .

لقد رأى ميرلوبونتي اذن ان المشاكل المنهجية التى تقع فيها الليبرالية تتمثل فى نوعين من الأخطاء . الأول : ادراك السياسة على انها شبكة من القيم مع النتيجة التى تقول بأن الأفعال السياسية لا بد من الحكم عليها من خلال معايير أخلاقية . والثانى : الطابع غير التاريخى لليبرالية كما يتجلى فى الاعتقاد بأن مبادئها تلك صدقا عاماً وشاملاً . ويعتبر ميرلوبونتي هذين الخطأين مظهرين لخطأ من نوع أكثر عمومية يتمثل فى كون الليبرالية مجردة أو غير جدلية . ولكى نفهم بشكل كامل نقد ميرلوبونتي علينا أن نرجع ونفحص تصور ميرلوبونتي للفنومولوجيا باعتبارها طريقة لمعرفة ما يحيط بالكليات وفهمها جدلياً . وتبدو الفنومولوجيا فى رجوعها الى الأشياء فى ذاتها « كمنهج رافض لفرض فئات خارجية على الخبرة . فإذا قمنا بدراسة أى ظاهرة ولتكن قوقعة بحرية أو السياسة فإننا لا نستطيع ان نحدد منذ البداية ما سوف تكون عليه اطراف أو حدود الظاهرة . لا بد ان تكون الحدود حرة فى الظهور باعتبارها جزءاً من الصورة الكاملة التى هى الظاهرة بالنسبة لنا ، وذلك من خلال الجدل الذى يربط بيننا وبين العالم حيث تولد ادراكاتنا الحسية وتصوراتنا . ومن هذا المنطلق يتعذر تحديد السياسة بدقة ، فقد تختلط بالاقتصاد أو بالحياة الأسرية أو بالدين أو بالأسطورة وقد يختلف جوهر الظاهرة وهو السياسة من مجتمع الى مجتمع .

(1) Ibid .

ومن هنا أصبح مستحيلا المطابقة بين السياسة وبين المؤسسات والأنشطة المحيطة بالدولة الليبرالية الديمقراطية الغربية . كما أصبح من الواضح ان القيم والمبادئ الأخلاقية وعلاقتها بالسياسة غير ثابتة وليست عامة او شاملة . ولا بد ان نعمل فنومولوجيا السياسة على وصف ظهور القيم وارتباطها بالسياسة من خلال العملية التاريخية . وقد اتضح ان القيم تظهر وتتغير على مر التاريخ ولا يوجد ما يستدعى أن نفترض ان القيم الخاصة بزماننا وعصرنا متفوقة او أن تصوراتنا للمجتمع أكثر صدقا من تصورات الشعوب الأخرى . ولا يعنى هذا ان ميرلوبونتي يدافع عن موقف النسبية المطلقة : فهاية الانسان تتمثل فى انفتاحه وقدرته على التعلل والذهاب باستمرار الى ما وراء موقفه المعطى . وما دام الانسان هو « مشروع » حر فانه يفضل المجتمعات التى يتناقض لديها الجدل الابداعى للوجود (١) .

قد ذهب ميرلوبونتي الى القول بان « راس المال » لكارل ماركس هو « فنومولوجيا الغدل الواقعي *Phénoménologie de l'esprit concrète* » اي اننا نكون بصدد شيئين لا يمكن التفرقة بينهما هما أداء الاقتصاد وتحقيق الانسان . وتركز الرابطة بين مجموعتى الموضوعات أو المشكلات فى الفكرة الهيكلية التى تقوم على أن كل نمسق للانتاج والملكية يستلزم نسقا من العلاقات بين البشر ، بحيث يمكن قراءة علاقتنا بالآخر من خلال علاقتنا بالطبيعة ، وقراءة علاقتنا بالطبيعة من خلال علاقتنا بالآخر . ولا يمكننا ادراك كل معانى الفلسفة الماركسية ادراكا تاما دون الرجوع الى الوصف الذى اعطاه هيجل للعلاقات الأساسية بين البشر (٢) .

وتبدو القيم والأفكار لميرلوبونتي كما تبدو لكثير من الماركسيين كما لو كانت تظهر وتتطور فى الفعل ويعتبارها تعبيرات لوجودنا

(1) Ibid p. 399 - 400.

(2) Merleau - Ponty. *Humanisme et Terreur* op . cit p 208

المادى . وقد كتب فى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » يقول :
« يجب على كل العمليات المنطقية الخاصة بالمعنى أن تقوم على خبرتنا
بالعالم (١) . ولكنه يرى ، بخلاف أغلب الماركسيين ، أن الخبرة بالعالم
المادى لا تتيح وحدها الأساس الذى نبنى عليه قهنا ، وإنما تقوم بذلك
ايضا وبنفس القدر المعرفة السابقة على الوعى الخاصة بالكوجيتو
الضمنى . ولما كانت الليبرالية ترفض التعرف على مظاهر الحياة السابقة
على الوعى وتصر على استقلال الوعى وتتكبر جذوره الجسمية ،
وتدرك العالم من موقع المنطق فتحاول أن تفرض عليه مبادئ لا تشق
منه وإنما من تصور مثالى عقلانى ، فإنها تبقى مجردة وغير جدلية .
وهكذا تظل الليبرالية غير متوافقة مع الفلسفة الفنونولوجية التى يدافع
تنها ميرلوبونتى فى كل أعماله (٢) .

لقد ظلت الليبرالية هى الايديولوجيا السياسية المسيطرة على
الغرب منذ نهاية القرن الثامن عشر . وباسمها قامت حروب وثورات
وتم تبرير العنف . وباسمها فى نهاية الأربعينات وفى الخمسينيات قام
الدفاع عن الحرب الباردة وتبرير محاولات اخماد حركات التحرر من
الاستعمار فى الهند الصينية وشمال افريقيا . وقد رأى ميرلوبونتى
ان عدم قدرتها على ادراك الواقع السياسى يجعلها غير شريفة ،
وقد بين ميرلوبونتى كيف تستخدم كمذهب سياسى لاختفاء المصالح
العدوانية للرأسمالية الغربية وتبرئتها . وينبع عدم الشرف الليبرالى أساسا
من رفضها الاعتراف بواقع كون السياسية ، فى جانب منها على الأقل ،
عالمنا من التفكير والاحتمال والصراع ، وبالتالي العنف ، وليست عالم
المبادئ وحدها . ان التاريخ ، كما يقول ميرلوبونتى ، هو صراع
والسياسة هى علاقة مع البشر أكثر من كونها مبادئ (٣) .

(1) M. Merleau - Phenomenology of Perception - London,
Routledge and Kegan Paul 1962, p. 328 . Quoted in Kruks, op,
cit p 400

(2) Kruks op. cit. p, 400

(3) Merleau - Ponty' Signs. op cit p 219 Quoted in Kruks
op. cit. p. 402

ان الحديث عن المبادئ وحدها فيه تناقض عن العنف دون الاعتراف بذلك . والدفاع عن الحرية الشكلية أو الصورية كثيرا ما يكون على المستوى العلى دفعا عن القهر ما دامت الحقوق الشكلية والمؤسسات الديمقراطية الصورية لا تملك إلا معنى ضئيل بالنسبة للمقهور . وما دام الإنسان ليس وعيا خالصا وإنما هو وجود جسمي فإن الحريات التي تعمل على المستوى الفكري تكون أهميتها ثانوية ما دامت مصلحة الجسم مغفلة (١) . علاوة على ذلك قامت الحروب باسم الحرية . وفي الوقت الذي كان فيه ميروبولونتي يكتب عن ذلك كتبت الامبريالية تدافع عن مصالحها في الهند الصينية وفي أماكن أخرى من العالم باسم الحرية والدفاع عن « العالم الحر » ، بل لقد تحولت الى ايديولوجيا للحرب (٢) .

لقد رأى ميروبولونتي ان انفتاحنا على التاريخ له ابعاد ايجابية لا تنفصل عن الأبعاد السلبية . وفي مختلف الدراسات عن الشيوعية والراسمالية والمجتمعات الندية التي وردت في « علامات » حاول ان يقيم علاقة بين هذه المجتمعات والزمن الذي نعيش فيه ، وذلك عن طريق رؤية كيف تعبر خياراتها عن المعنى وكيف تقاس حسب معيارها الخاص داخل النظام التجريبي للأحداث . وقد رأى ان آراءه الموقفية وآراء الآخرين عرضة للخطأ ولتصححات في المستقبل وبالتالي لا يوجد حل نهائي انساني أو فوق انساني ... Superhuman لمشكلات الإنسان الذي يملك حرية وغموضا مما يجعل التاريخ محتلا بطريقة لا يمكن تجاوزها . ويتبدل الأول في القضاء على الأخطاء الماضية وفي خلق حلول أكثر عقلانية في المستقبل . ولابد ان يكون التاريخ مثل البشر الذين يصنعونه « خليطا » من الأمل واليأس ، من التقدم والتأخر من المعنى واللامعنى (٣) .

(1) Merleau — Ponty . Humanisme et Terreur p. 51

(2) Kruks . op . cit , p 403

(3) Merleau-Ponty. Signs op . cit, introduction by Richard Mc Cleary p. XXIX.

وتعطينا دراسة ميرلوبونتي عن مكيافى فى « علامات » افضل مثال على الطريقة التى يقدم التاريخ من خلالها معيارا ايجابيا للحكم على السياسة الحالية . فيقيم ميرلوبونتي حوارا مع مكيافى عن طبيعة السلطة السياسية والفضيلة فى العالم السياسى ، الذى هو فى آن واحد صادق وقائم على المدعى ، محب للسلام ومحب للحرب مما يؤكد غموض كل الأسباب ، بحيث يكون لكل فعل معنى باطنا . وتعطى النتائج التى يصل اليها ميرلوبونتي مؤشرا طيبا على المعايير التى يضعها للتمييز بين الاهداف السياسية العادلة والاهداف السياسية غير العادلة (١) .

ويؤكد ميرلوبونتي أن الاتجاه الانسانى الوحيد المقبول فى العصر الذى نميش فيه هو الذى يعمل بشكل واقعى للوصول الى اعتراف عام وفعال للانسان من جانب اخيه الانسان ، ومن اجل الوصول الى هذا لا يكفى المواجهة او اقامة رابطة مشتركة بين كل البشر . وانما لا بد ايضا من خلق ابنية سياسية تضع السلطة فى موقف ضبط دون اضعافها ، ثم المثور على الزعماء اصحاب الفضيلة الذين يستطيعون معايشة التاريخ وابتكار ما يبدو فيها بمعد مطلوبا . وتناقش مقالات « علامات » هذا الموضوع ، وتعلن فى نفس الوقت ان الحل الثورى قد فشل ولا يوجد عالم بروليتارى خلف الحجاب (٢) .

الا ان على الانسان الا ييأس ، وتأتى صيحة ميرلوبونتي كعلاءه على الحياة والصراع من اجل الحياة . فاذا كنا منقسمين فى مائة عالم تجتمع فيه الظلمة والوضوح ، فنحن ايضا متجسدون فى هذه المائة ، فى هذا الخليط من المعنى واللامعنى ، الخير والشر ، الحرية والعبث ، الحياة والموت . ذلك لئنا ما نحن عليه . وقد حاول ميرلوبونتي ان يجعل الطرق المختلفة اكثر وضوحا بأمل ان نجعل الهدف اكثر انسانية .

(1) Ibid .

(2) Ibid p. XXX- XXXL

ولربما تصبح العلامات التي راها وسجلها في كتابه هاديا لنا ازاء مشاكل عصرنا .

ولقد آمن ميرلوبونتي بالحرية ورأى ان علينا ان نحفظ بها .انتظارا ان يتبحر لنا التاريخ استخدامها في حركة شعبية دون اى غبوض او لبس . وانتظارا لتحقيق هذا اكتفى مؤقتا بكتف الليبرالية وشرح خداعها الذي يتحقق في كل مكان ، في فلسطين والهند الصينية وفرنسا نفسها . مع نقد الحرية البهيمية وهي تلك الحرية المنقوشة في الدساتير والتي تبرر الوسائل التقليدية للكتب البوليمى والعسكرى ، وذلك باسم الحرية الفعالة التي تحدث في حياة الجميع ، لدى الفلاح الفيتنامى ولدى الفلسطينى كما هي لدى الملقف الغربى (١) .

وقد نادى ميرلوبونتي بالحرية في الفعل ، اى في الحركة غير الكاملة دائسا التي تربطنا بالآخرين وبالأشياء وبالعالم وبواجباتنا ، وتختلط بمصادفات موقفنا . فاذا ما انعزلت وفهمت كبدا للفرقة فانها ان تكون سوى اية صار يطالب بقرابينه من الذبائح (٢) . والبديل هو حرية تعترف بجنورها في وجودنا السابق على الوعى وتتطور داخل الديمانية الداخلية للوجود وتقبل الواقع المعطى . ولكى توجد لا بد الا تهمل اللاعلى والطارىء والعنيف ، ولا بد ان تكون طريقة للوجود تستوعبها داخل تطورها الخاص . ويتميز البحث عنها في البنية الكلية للمجتمع في وحدة العناصر الذاتية والموضوعية (٣) .

الحرية اذن لا بد ان توجد في العلاقات الانسانية ، وليست العلاقات الانسانية مجرد علاقات فردية او تلك العلاقات التي يتفاعل بواسطتها الناس بين بعضهم فحسب وانما هي ايضا طرق يستطيع البشر بواسطتها خلق العالم الانساني . وقد أكد ميرلوبونتي على أهمية الحرية بالنسبة لمكانة الانداع الفردى والاجتماعى .

(1) Merleau Ponty. Humanisme et Terreur op cit p 51.

(2) Ibid p 52

(3) Kruks, op cit p. 405.

الفصل الثاني

علم النفس

تمهيد :

أولاً - هوسرل وعلم النفس :

ثانياً - دراسة السلوك والمجال الفنونالي :

١ - السلوكية •

٢ - علم نفس الشكل او المدرسة الجشتالطية •

٣ - تصور ميرلوبونتي السلوك والمجال الفنونالي •

ثالثاً - بعض امثلة من مساهمات ميرلوبونتي في علم النفس :

١ - علم نفس الطفل •

٢ - الاحساس وارتباطه بالادراك الحسي •

تمهيد :

كان لعلم النفس موقعه الفريد فى فلسفة ميلويونتى . واذا كنا نعد لمسنا عنايته بالسياسة واتخاذ مواقف سياسية ازاء قضايا عصره ، باعتبارها ذلك الفيلسوف الذى يعيش الخبرة ويفعل ويتفاعل مع كل ما يجرى من حوله ، فان عنايته بعلم النفس تفوق عنايته بالسياسة وفلسفة التاريخ ، لاذ ان العلاقة بينه وبين علم النفس هى علاقة جدلية ، علاقة بين مؤثر ومثاثر يلعب كل منهما دورين فى نفس الوقت . وبعبارة اخرى نقول ان ميلويونتى استغاد من علم النفس وتأثر بنظرياته واستقى منها الكثير كى يشكل عناصر فلسفته الفنونولوجية الوجودية ، ويتضح هذا من دراسته للجسم والادراك الحسى والكوجيتو وغيرها من الموضوعات ، ومن هنا لعب علم النفس دور المؤثر وميلويونتى المتأثر .

لأن هذا لا يمثل الصورة كاملة ، فقد نظر ميلويونتى الى علم النفس ذاته بنظرياته ومدارسه ورأى فيها الغث والسين ، فالبعض على حق والبعض على باطل ، وقد تكبل نظرية ما نظرية اخرى فنصل من خلال الاثنين الى علم نفس سليم فى نظر ميلويونتى ، وهنا لعب ميلويونتى دور المؤثر وعلم النفس المتأثر ، وذلك بفضل الاضافات التى قدمها والتعديلات التى لوصى بها .

نقد شغل ميلويونتى كرمى الامتاذية فى التربية وعلم النفس فى الفترة من ١٩٤٩ الى ١٩٥٢ . فلتبحت له الفرصة كى يعرض امام طلبته آراء مفصلة فى علم النفس . وتذكر بعض موضوعات هذه المحاضرات : النهج فى علم نفس الطفل ، علوم الانسان والفنونولوجيا ، الجانب النفسى والجانب الاجتماعى « Psychosociologie » للطفل ، والوعى والكتساب اللغة ، الطفل من وجهة نظر البالغ ، العلاقات بين الطفل والاخر كما يراها الطفل ... وقد حاول ميلويونتى فى هذه المحاضرات ان يربط الفلسفة بالمعرفة الموضوعية التى يقدمها العلم ،

واهتم بخاصة بالعلاقات التى تربط الفنونولوجيا بعلم النفس كما يتضح من مجموعة المحاضرات التى تتناول العلوم الانسانية والفنونولوجيا .

وإذا كان علم النفس يشكل جزءا هاما وحيويا من فلسفة ميرلوبونتى فان هذا يتضح بجلاء فى كتابية « بنية السلوك » ، و « فنونولوجيا الادراك الحسى » . فقدم علم النفس الخلفية العلمية للتفكير فى موضوعات الوعى والعالم والاخرين وما يربط بينهم من علاقات . ولقد قصد ميرلوبونتى فى كتابيه ادخال الفنونولوجيا الوجودية كحل لمشكلات السلوك التى لم تستطع مدارس علم النفس بما فيها المدرسة الجشتالطية حلها . كما تناول ميرلوبونتى فى بعض مقالات كتابه « المعنى واللامعنى » الرابطة التى تجمع الفلسفة وعلم النفس .

لقد حاول ميرلوبونتى فى « بنية السلوك » بيان قصور الاجابات التى يعطيها علم نفس المعمل للمشكلة السلوك ، وذلك بالرغم من الوقائع التى تعرف عليها وسجلها . لقد تناول ميرلوبونتى الصورة التى ترسمها لنا المدارس الرئيسية فى علم النفس التجريبي ، وبخاصة علم نفس الجشتالط والسلوكية واهتم بالاثبات ان الوقائع والمعطيات التى جمعها هذا العلم تكفى لمعارضة كل المذاهب التاويلية التى استقت منها السلوكية والنظرية الجشتالطية ضمنا او علنا . ان « بنية السلوك » تضع نفسها على مستوى الخبرة العلمية لا الطبيعية وتحاول جاهدة اثبات ان هذه الخبرة - اى مجموع الوقائع التى تشكل السلوك فى ضوء البحث العلمى - لا تفهم داخل المنحى الانطولوجية التى يتبنهاها العلم فجأة . وتكتم « فنونولوجيا الادراك الحسى » على الخبرة الطبيعية المساذجة التى وضعها هوسرل فى كتابته المتأخرة . فاذا كان الكتاب يرجع كثيرا الى المعطيات التى يقدمها علم نفس المعمل او السيكونولوجى فذلك بهدف لقاء الضوء على الخبرة الطبيعية والتحضير لتاويلها ، فهى فى نظر ميرلوبونتى تشكل الموضوع المهم (1) .

(1) Alphonse De Waelhens. Une philosophie de l'Ambiguité. dans Merleau - Ponty . Structure du comportement. op . cit pp V-XV. p. XII - XIII.

لقد اعتبر ميرلوبونتي اذن علم النفس مخلا يرتاد من خلاله آفاق المعرفة والأساليب المنهجية ، وقد قال في صدد حديثه عن الادراك الحسي :

« اننا لا نستطيع ان نبدأ دون علم النفس ولم تكن لنستطيع ان نبدأ بعلم النفس وحده » (١) .

كولا - هوسرل وعلم النفس :

اهتم ميرلوبونتي بموقف هوسرل من علم النفس باعتباره يمثل موقف الفنونولوجيا من علم النفس . ان الفيلسوف ولا شك مشروط بأساليب فسيولوجية ونفسية واجتماعية وتاريخية لا يستطيع ان يفصل عنها تماما . الا ان ميرلوبونتي يرى اننا نستطيع التقليل من آثار تطرف العلوم - الممثلة في علم نفس متطرف « *Psychologisme* » وعلم اجتماع متطرف « *sociologisme* » ، وتاريخية « *historicisme* » والتي تنظر الى الانسان من الخارج - عن طريق كشف الشروط التاريخية والاجتماعية والنفسية التي تعتد عليها . وتكون مهمة الفيلسوف حينئذ ان يستعيد الثقة واليقين ويفرق بين الحق والباطل . وقد رأى ميرلوبونتي في موقف هوسرل مثالا على موقف الفيلسوف ازاء العلم بما دفعه الى الاهتمام بدراسة موقفه من علم النفس .

لقد اراد هوسرل استعادة المهمة التي يتعين على الفيلسوف تحمل اعبائها . فعلى الفيلسوف في ممارسته للفلسفة الا ينزلق الى التفكير كإنسان عادي بل عليه ان يعتمد خطوة الى الوراء ويفصل عن خبرته بالواقعة ، ولا يتناول شخصيته الامبريقية الا كاحتمال ، الا ان هذا في الواقع لا يمتنع انه يترك موقفه الواقعي . والرد الفنونولوجي الذي يمثل في تعليق مجموع التأكيدات الطبيعية لا يضمننا خارج الزمان : فالفنونولوجيا ليست علم الحقائق الخالدة بل هي علم كل الأزمان

(1) Merleau Ponty . Phénoménologie de la perception. op. cit . p. 77

« *omni - temporel* » أى تعميق الزمانية وليس تجاوزها ، والفلسفة ليست قفزة خارج الزمان أو نسقا نهائيا بل هى « توسط لا نهائى » *mediation infini* غير محدود ، يجرى فى « موقف حوار » . والفيلسوف يعيش فى موقف ، ويحقق التجاوز الوحيد عن طريق علاقته بالآخر التى تتيح التوصل الى طهارة الفكر : فالذاتية المتعالية هى ذاتية متبادلة (١) .

ويجاهد هوسرل من أجل تحقيق علم متكامل دون التضحية بالعلم ولا يعلم النفس بصفة خاصة ، انه يبحث عن تحرير علم النفس المحصور داخل صعوبات منهجية ، لذا فقد طرح التساؤل التالى :

كيف نكتشف طريقا للمعرفة لا يتفصل عن الخبرة ويبقى بالرغم من ذلك فلسفيا ؟ وقد وجد الحل فى حتمس الماهيات *l'intuition des essences* وهو طريق للمعرفة يجمع بين الطابع الواقعى للمعرفة النفسية وكرامة المعرفة الفلسفية . لقد تذبذب هوسرل فى البداية بين علم نفس متطرف وقضايا علم منطق متطرف *log icisme* الا انه قطع صلته بالاثنتين عن طريق نظرية فى « الرد الفونولوجى » . لقد حاول الرد أن يعلق العلاقات التلقائية بين الوعى والعالم ، ليس بغرض نفيها وإنما من أجل فهمها . ويرتبط هذا الرد بكل من مظاهر العالم الخارجى وذات الانسان المتجسد الذى تبحث الفونولوجيا عن معناه . وبهذا التصور يميز هوسرل بين ذات متعالية وفاعل ابيريقي متجسد فى المكان والزمان .

وقد ظهر هذا التطور فى شكله الأول لدى هوسرل فى مرحلة « الأفكار » *Ideen* . . . الا ان مزيد من التطور فى اتجاه اعرق قد تحقق من خلال المنهج الفونولوجى . وقد حدد هوسرل فى اواخر

(1) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie , op cit p. 10. o

حياته الهدف ولن يكون هو المثير على وعى يملك ما هو ضرورى لتأسيس
المساهمات فيها وراء الظواهر ، ولأنها الهدف هو المثير على ذات ملتزمة
من: قبل بهذه الظواهر(١) .

ولما كان علم النفس هو علم الوقائع او علم الانسان داخل العالم
مستجيبا للمواقف من خلال مختلف أنواع السلوك ، فمن ثم هو لا يختلط
بالفنونولوجيا المتعالية . فان الفنونولوجيا المتعالية تتمثل فى ذلك
التفكير العلم الذى يحاول توضيح كافة الموضوعات القصدية التى يستهدفها
الوعى ، كما يحاول تحديدها . ويعتبر علم النفس غير كاف كلفسفة ،
فهو وإن كان يشارك فى المعنى العلم ويتلقى مسماته الواقعية عنه .
الا ان الذات الاميرية جزء من العالم ، وهذا العالم لا يوجد الا أمام
ذات متعالية . وحتى علم نفس الشكل اعتبره هوسرل غير كاف كلفسفة .
فحتى اذا تم ادراك الوعى ككل « » *totalité* « » الا انه يظل
ادراكا بطريقة الاشكال الطبيعية . ففى رأى هوسرل ان كافة نظريات
علم النفس لا تميز بين طريقة وجود الوعى وطريقة وجود الأشياء(٢) .

وانطلاقا من حماسه الفلسفى يستبعد هوسرل كلا من علم نفس
الشكل وعلم النفس الجزئى *Psychologie atomistique*
فقد رأى انه يعمين الوصول الى المعنى الداخلى من خلال تحليل قصدي
وليس بواسطة الملاحظة البسيطة . وهكذا يظل الاستقراء ، وهو منهج
علم النفس ، اعمى اذا لم يتعرف على الوعى الذى يقوم بدراسته ،
فلكى نفهم الانسان علينا استكمال هذا الاستقراء بواسطة النظرة الداخلية
التي توضح الخبرة . ويكمن الحل فى رأى هوسرل فى علم نفس ايدتيكى ،
وهو علم نفس تأملى يتناول الموضوعات الاساسية فى علم النفس ،
ويستخرج من الخبرة المشتركة السابقة على العلم العديد من الوقائع ،
مثل مفاهيم الادراك الحسى والصورة والانفعال ... الا اننا يجب ان

(1) Ibid p. 11.

(2) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie op. cit. p. 144

نعطيها معنى متماسكا إذا قيمة كى نعرف ماذا تعنى الخبرات الخاصة بكل من الإدراك الحسى والصورة والافتعال . وبهذا الشكل يتم فى رأى هومرل الحفاظ على استقلالية علم النفس المعنى بالبحث فى الوقائع : فهو يظل مرتبطا بعلم نفس أيبتيكى يقوم من خلال التفكير فى الخبرة باستخلاص معناها (١) .

ويرى ميرلوبونتى اننا لابد ان نفهم العلاقة بين علم النفس والفنومولوجيا بطريقة شبيهة بالعلاقة بين الفيزياء والهندسة ، فلابد من وجود الهندسة كى توجد الفيزياء ، وعلم النفس يعتمد على الفنومولوجيا من أجل منهجه . كما يشبه هومرل تلك العلاقة بالعلاقة بين علم الاجتماع والاحصاء ، فالاحصاءات ليست علم اجتماع بحد وعلينا ان نتصل بالوقائع الاجتماعى . وبالمثل لابد من الاتصال بالوقائع النفسى لفهم الدراسة الامبريقية فى علم النفس ، ولفهم الوقائع التى تحملها اليها هذه الدراسات (٢) .

وقد ظهرت اعتراضات على منهج هومرل ونظرته الى علم النفس ، ولكنها فى رأى ميرلوبونتى اعتراضات قابلة للنقاش والتنفيذ . لقد قيل ان علم النفس الايبتيكى يمثل رجعة الى علم نفس الاستبطان *introspection* . وتم مقارنة هومرل ببرجسون . ولكن فى الواقع انه يستحيل قيام اى خلط بينهما . فان اكتشاف معنى عالم الحياة يقوم على التفكير ، اى على قدرة الذات على ان تجعل نفسها هدفا ثم تصل الى برهان نهائى حيث لا يتميز الوجود عن المظهر *tre et orrenaire* . لقد تحدث هومرل عن الكوجيتو اى عن وعى مأخوذ فى تحوله النهائى حيث يظهر غير قابل للرد الى الاثنياء الخارجية ، ويكون معطى لذاته فى دقة ، ويمثل اساس كل يقين . ووجود الوعى لا يتميز بالنسبة لهومرل كما هو الحال لدى كافة

(1) Ibid p 145.

(2) Ibid

الديكارتيين ، عن الوعى بالوجود . والذات التى يتعين معرفتها هى الذات التى ليثلها أنا ، ويريد هومرل استخدام هذا التقارب بين الانا والانا الذى يعرفه الكوجيتو ، ولا يمت هذا التفكير الديكارتى بأى صلة الى الاستبطان . فالاستبطان هو ادراك ذاتى ، هو تسجيل لوقائع تحدث بالداخل ، وهو يعبر عن سلبية وعى ينظر الى نفسه وهو يحيا . وما نحن بصددده هو تفسير لأصل الادراكات الداخلية مثل تفسيرنا للادراكات الخارجية . ولا يوجد ما يحول دون اهتمام الفكر الفنونولوجى بالأخر ويمسك واعتبر أنا شاهدا عليه .

وهكذا يدخل هومرل فى « التماثل الديكارتي » مفهوم المسكوك Gobaren ازاء الآخر . وعلم نفس القصدية الخالص الأصل هو علم نفس الذاتية الخالصة المتبادلة . وقد لاحظ هومرل ابتداء من عام ١٩١٠ إمكانية تحديد النفس عن طريق الذاتية المتبادلة ، ومن ثم يستحيل رد علم النفس الأيديتى الذى لا يهتم بالتمييز بين داخل وخارج الى الاستبطان(١) .

وقد ظهر اعتراض ثان يبدو ان هومرل نفسه كان يستشرفه مما جعله يعدل افكاره فى الجزء الثانى من اعماله . ويقوم هذا الاعتراض على التساؤل التالى :

الا يحيل تقديم علم نفس إيديتى يحدد المقولات الأساسية للنفس علم النفس الى مجرد دراسة للتفاصيل ، وهل الخبرة الأيديتية ملائمة ؟ هل تحافظ على الخبرة وتبض نحو العمومية . فى اعماله الأولى عرف هومرل العلاقة بين علم النفس والفنونولوجيا بأنها مثل العلاقة بين تفسير المضمون وتفسير الشكل . فعلى سبيل المثال نبحثا الفونولوجيا بالمكان بينما يحدد علم النفس المضامين الملموسة والمترتبة التى اصل من خلالها الى ادراك المكان . وهنا يبدو ان الحدس الأيديتى يقدم المهم ولا يكون أمام

(1) Ibis p. 146.

علم النفس الابريقى الاستقرائى سوى ان يبين فى الوجود ما سبق لعلم النفس الايديتى ان حدده فى الماهية . وقد رأى هوسرل فى كتابات تالية ان علم النفس يحدد قوانين الظواهر بينما يقع على الفنونولوجيا مهام وصف الظواهر وفهمها . وقد اوضح هوسرل ان حدس الماهيات لابد ان يتيح معرفة الوقفى فى علاقته بالخبرة التى تحتفظ بمعناها ، كما يتيح معرفة بالعام او الشامل *universel* . ويقع على عاتق علم النفس الفنونولوجى توضيح كيفية ظهور الماهيات من خلال المسار السببى لحياة معينة(١) .

وقد حدث تطور فى فكر هوسرل لدرجة انه وصل الى القول بانه من الصعب اقلية تمييز واضح بين علم النفس الابريقى وعلم نفس ايديتى . وكما حقق جاليليو ماهية الشيء الفيزيقي عند دراسته لسقوط الاجسام فان كل فيزيائى قد ساهم فى تطوير الماهية ، وليست الفنونولوجيا مسابقة بمفردها فى البحث فى الماهيات . والادراك الحسى هو اساس الماهية العامة *Wessenschan* باعتبارها استرجاعا فكريا او توضيحا لموضوع الخبرة . فمن الاساس للماهية ان تعلم انها استرجاعية وتقع فى موقع متأخر ، ومن هنا نجد فكرة معرفة مباشرة ينكشف معناها عن طريق الماهية . ويؤدى هذا الى فكرة تطور مزدوج . الفكر يحيط بالموضوع ولكن الماهية تستهدف الادراك الحسى باعتباره شيئا تفترضه . ويوجد فى اساس الماهية حدس للفرد يتعين ان يظهر ولا وجود للحدس اذا لم توجد الرؤية *Visibilität* . (٢) .

لقد اصر هوسرل على وجود علاقة توازى بين علم النفس والفنونولوجيا ويقول فى هذا الصدد فى « افكار » : « ان كل ملاحظة امبريقية تحدث فى ناحية تقابلها ملاحظة ايديتكية فى الجانب المقابل » .

(1) Ibid .

(2) Ibid p 147

وهو يعنى ان شرح أى مقولة تنتمى الى علم النفس الابريقى التجريبي لابد ان تتفق مع مقولة ايديتيكية بشرط امكانية استخلاصها . ويشير هذا الراى لدى هومرل الى البعد تماها عن علم نفس ايديكى يعتمد على الفكر وحده لاعطاء مبادئ نفسية محتبلة بما تتضمنه من حياة نفسية واقعية خاصة بنا كبشر . وتبدو الواقعية الانسانية هنا كتقطة ادراج للياهية العامة . فمن طريق وعى بنفسى كما أننا أستطيع ادراك الماهيات ولا يتمايز بالتالى الممكن والواقعى (١) .

والواقع ان الموضوع المشترك بين وجهة نظر علم النفس ووجهة نظر الفنونولوجيا هو دائها الانسان . ونتيجة لذلك فان الصورة الابريقية التى لدينا عن الانسان ، حتى لو كانت مكتسبة بسبب افتراضات علم النفس ، الا انها تجعل هذا العلم اذا تنبه لسا يصفه ، يتوصل الى ان الانسان حليل للفكر وليس جزءا من العالم . وهكذا تتضح العلاقة التى تتخذ شكل تدخل او احتواء متبادل بين علم النفس والفنونولوجيا . وبما لا شك فيه ان هومرل كان واعيا بخطر تقديم تصور للماهية دون ركيزة فى الخبرة وكان لابد لمنطق الأشياء ان يقود هومرل الى الاعتراف بوجود روابط أكثر عمقا بين الاستقراء والماهية العامة ، وتجانس بين علم النفس والفنونولوجيا (٢) .

لقد رفض هومرل اذن مدارس علم النفس التى تطورت فى عصره بها فيها علم نفس الشكل ، بالرغم من ان الذين قاموا بتأسيسها كانوا من طلابه . فهو يرى اننا سواء ادركنا الوعى ككل لو كنزات نفسية فان هذا لا يطرح اختلافا من حيث المبدأ ، وذلك ان فكرة الكل الموجودة لدى الجشتالطين تشير فى راى هومرل الى شئ وليس وعيا .

لقد وجد ان نظرية الجشتالط كما هو الوضع بالنسبة لكافة

(1) Ibid p . 148

(2) Ibid .

اتجاهات علم النفس تجهل الاصاله الراديكاليه للوعى ، وذلك بردها
 للوعى الى ابنية تتميز لدى الجشتالط بانها كلية ، ولكنها بالرغم من
 ذلك تنتمى الى نسق يتضمن الاسباب والعامل الطبيعى والحدث .
 لقد اعترف هوسرل ان جاليليو مسبقه فى وضع ماهية الاشياء ولكنه
 لم يرض ان يعترف ان نظرية الجشتالط فعلت نفس الشيء . علما بان
 النظرية الجشتالطية ترى ان لكل شيء معنى ، وكل ظاهرة نفسية موجهة
 نحو معنى معين . وبهذا المنظور يكون علم نفس الشكل علما مؤسسا على
 فكرة القصدية .

لقد وجد ميرلوبونتى حلا لموقف هوسرل يتمثل فى اولوية الادراك
 الحسى . حقا لقد اعتبر هوسرل الادراك الحسى من اكثر مستويات الوعى
 اصالة ، الا انه لم يثقل سوى مرحلة واحدة فى بحث هوسرل الفينومولوجى
 الذى يسير عبر مستويات الوعى من ادناها الى اعلاها . ويرى
 ميرلوبونتى ان الفيلسوف فى مواجهته للادراك الحسى يتعلم الوصول
 الى علاقة مع الوجود تتطلب القيام بتحليل جديد للفهم . فان الابنية
 الاساسية للادراك الحسى تؤثر على كافة مجموعات الخبرة العلمية
 والخبرة التاملية الى درجة ان البحث فى الادراك الحسى يتضمن
 مشكلة الوعى بشكل علم . وهنا تصبح فنومولوجيا الادراك الحسى هامة
 وملحة ليس داخل الفينومولوجيا فحسب وانما كتمريف لها ايضا . لقد
 رأى ميرلوبونتى ان الفلسفة التقليدية اساءت فهم موضوع الادراك الحسى
 ومن هنا اتجه اول ما اتجه الى المجالات التى تناولته وهى الفسيولوجيا
 وعلم النفس التجريبي (١) .

لقد اتجه ميرلوبونتى الى مجال علم النفس فى اول كتبه « بنية
 السلوك » ويمكن اعتبار هذا الكتاب علما لنفس السلوك ، وهو احد
 انواع تطبيق المنهج الفينومولوجى . وقد حاول فيه رد السلوك القائم

(1) Carr. op cit p 375

على الاستجابة كى يقيم أنواعا من السلوك الراقى • كما رد النظام
السادى والنظام الحيوى « l'ordre physique et l'ordre vital »
كى يقيم بنية النظام الاتمائى كما هو موجود فى الوعى الادراكى ، وذلك
كحل جديد للمشكلة التقليدية الخاصة بالعلاقة بين العقل والجسم •
ويثل الكتاب محاولة لتكوين وجهة نظر متماسكة يدخل فيها مكتسبات
النظريات الفيزيائية والنفسية ، كما انه طرح فيه ابتداء من مفاهيم
الشكل والبنية والنسق وصفا جديدا للموضوعية (١) •

ويعتبر « فنومولوجيا الادراك الحسى » لحدى التطبيقات المهمة
للمنهج الفنومولوجى أيضا ، وذلك بطريقة ميرلوبونتى القائمة على أولوية
الادراك الحسى • وهو ينظر فيه الى الفنومولوجيا ليس فقط من جوانبها
المنهجية - تنفيذ الآراء التقليدية المسبقة والرجوع الى الظواهر - بل ينظر
أيضا الى نتائجها كإكتشاف جسم العالم المدرك للوجود فى ذاته
وللوجود فى العالم باعتبارها مجالات للبحث (٢) •

ثانيا - دراسة السلوك والمجال الفنومئالى *Le champ phénoménal*

كى يشكل ميرلوبونتى وجهة نظره عن السلوك ويبحث فى الادراك
الحسى ، كان لابد أن يبدأ من علم النفس ، . دعاه الى النظر داخل
هذا العلم ليتبين الطريق الذى قطعه لتأويل السلوك •

١ - السلوكية :

تعتبر السلوكية فرعا من فروع الاتجاه الوضعى فى مجال علم
النفس ، ويقوم على الاعتقاد فى أن البحث النفسى والاجتماعى يعتمد
فى وصفه وتفسيره على الوقائع الملاحظة ، وبالتالي على السلوك
السادى للموضوعات التى يدرسها • وعلى هذا الأساس رفض

(1) Tiliette, op. cit, p. 20.

(2) Hassan Hanafi. L'exégèse de la phénoménologie . Le
Caire Dar Al - Fikr Al - Arabi, p. 187.

السلوكيون منهج الاستبطان » « introspection » القائم على ملاحظة الذات والذي ظل يحتل مكانه مرموقة في علم النفس التقليدي مدة طويلة ، باعتباره غير علمي ولا تخضع نتائجه للاختبار . وقد لكد السلوكيون في مواجهة ادعاء القائلين بالاستبطان بأن السلوك البشري لا يمكن فهمه الا اذا نظر إلى البشر باعتبارهم موضوعات طبيعية ، كما أكدوا على أن منهجهم يقوم على الخبرة وحدها ولذا دللوا على فساد منهج الاستبطان(١) . ومن أبرز ممثلي هذه المدرسة واطمن ونيل ميلر وسبنسر وتولسان وسكينر وآخرون .

ولقد بدأ هذا الاتجاه في الحضار الفسيولوجيا ، اذ انه رأى سى بداياته ، ان الفلسفة تأملية استبطانية ذاتية مما يجعله يتجه الى البحث عن الموضوعية من خلال العلم . وعلم النفس الموضوعي لابد أن ينظر الى الخارج وليس الداخل ، ويصل الى معرفة قابلة للتبادل عن طريق التوجه الى مظاهر جسمية . انه ينظر الى علم النفس باعتباره فسيولوجيا في الأساس ، ودراسة لإلجهاز العصبي يلعب دورا رائدا وعن طريق دراسته يمكن التوصل الى وظيفة العقل . ويضع هذا الاتجاه كهدف له التوصل الى قوانين . اذ انه يرى أن عليه مهمة اقلية معارف قابلة للتثبت وفي نفس الوقت تتجاوز خصوصية الحدث : فهو لا يقصد الخاص وإنما عمومية القوانين . علم النفس هو اذن علم نفس الجسم ويوجه نحو القضايا العامة(٢) .

وقد رأى علم النفس في هذه المرحلة ضرورة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية ، مادام يغنى الموضوعية . ذلك أن المناهج العلمية تهدف الى ادراج الوقائع تحت علاقات سببية .

(1) C. Kaufman. *Methodology of the Social Sciences* New York : The Humanity Press 1958 p. 149.

(2) Merleau Ponty *Les Sciences de l'homme et la phenomenology*. Bulletin de psychologie op. cit, p . 153

فيمثل الهدف فى الوصول الى علاقات بين نتيجة ومسايق لها
antecedent وهى علاقات بسيطة ، أبسط من العلاقات التى
تظهر فى خبرتنا . وعلى هذا قاموا بتطبيق التصورات المنهجية لكل من
ستوارت مل وتين *Mill* . ويرى مل ان المنهج العلمى والتجريبى
فى انتخاب الوقائع التى تكشف عن الصلات الموجودة بين بعض الوقائع ،
فالعلم بالنسبة له هو نوع من تضيق الانتقاء ينكشف من خلاله نمسج
الظواهر . بينما يرى تين ان هدف الفيزياء هو الوصول الى نوع من
القانون المفرد الذى يلخص كل القوانين الأخرى ، وهدف المعرفة التجريبية
هو الوصول الى علم النفس لكشف هذه العلاقة الرئيسية والفريدة .
ويطبق هذا التصور على علم النفس لكشف العلاقات البسيطة للمبني،
ورد المعقد الى البسيط . ويرتبط بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية ضرورة
ان يكون علم النفس كبا ومن هنا ادركوا أهمية القياس واستبعاد
القيمة (١) .

وقد حدث تطور فيها بعد لهذه المناهج فقد نظر الى العلم لا باعتباره
تسجيلا للوقائع على طريقة مل وانما باعتباره بناء من التصورات تسبح
بتنظيم الوقائع والربط بينها . مما ادى بعلم النفس الى مراجعة التناقض
بين امبريقية موضوعية من ناحية واستبطانية ذاتية من ناحية أخرى وتجاوز
الاختيار بينهما . كما لاحظ علماء النفس ان واقعة التوجه الى الجسم
والى الجهاز العصبى بالذات لفهم العقل خادعة . لذا فقد اتجه بالفوف
كى يفسر عمل المخ الى استعارة معطيات من الفكرة التى لديه عن السلوك
كى يسقطها على الحركات الكلية للدماغ . فهو لم يلجأ الى علم نفس
موضوعى وانما فضل التوجه الى الظواهر ما دامت الفكرة التى يكونها
علم النفس عن الجسم تفترض منذ البداية تصور السلوك (٢) .

والتطور الثانى الذى طرأ على اتجاه علم النفس ، فى رأى

(1) Ibid .

(2) Ibid p. 134.

ميلويونتي هو مراجعة التناقض بين الفردى والعلم . فقد بين جولدشتين ان دراسة فرد واحد دراسة دقيقة فى ظل علاقات عديدة وبالتبثيت عن طريق عجة مجلور لا يقل جقة عن مقارنة أعداد كبيرة من الحالات . كما لم يعد علم النفس يقتصر فى بحثه على كيف العلاقات السببية الأكثر بساطة ، وهكذا تم تجلوز احد تصورات المنهجية العلمية التى ترجع الى منطق مل(١) .

وفى دراسة السلوكية لموضوع السلوك وضعت بعض الاهداف الرئيسية عرضها ميلويونتي عرضا نقديا . فالسلوكية تزعم انها ضد الاستبطان وضد الوعى باعتباره سلسلة من الحالات المنغلقة على نفسها . ويتمثل هدف السلوكية فى وضع الذات مع العالم ، وبالتحديد مع العالم الاجتماعى ، وبموضوع العلم فى رايها هو السلوك باعتباره جدلا بين الفرد والعالم .

وقد رأى واطسن أنه يمكن دراسة السلوك دون الرجوع الى الفسيولوجيا ، وذلك بالنظر اليه كتكرار من النشاط *un courant d'activité* يتجه نحو المحيط الفيزيقي والاجتماعى كمصدر لبعض المعنى . ان هدفه يتجاوز الرد الى الفسيولوجى ، الا ان مواجهه بين الخارج والداخل سيطرت عليه مما جعله لا يستطيع ترجمة عمله الا فى شكل تحليل للظواهر العصبية . وفى النهاية توقف عند نظرية الاستجابات *réflexologie* حيث يعتبر السلوك سلسلة من الاستجابات المشروطة . فاصحنا كما ندرس السلوك الحيوانى فى المتاهة ندرس الانسان فى المتاهة الاجتماعية ، فتقوم مجموعة من الشروط بتشكيل علاقاته داخل السياق الاجتماعى . وهكذا ادار واطسن ظهره لهدفه الاول ، فلم يعد النشاط هو الذى يقسم العلاقة بين وسط فيزيقي ووسط انساني واتما هى السببية(٢) .

(1) Ibid .

(2) Ibid p. 155.

وقد انتهى ميرلوبونتي في دراسته للسلوك المنعكس لدى الفسيولوجيين من اتباع واطسن الى استحالة التنبؤ بالاستجابات ابتداء من الطبيعة الموضوعية للمثيرات وحدها . ففي الواقع أن الجسم هو الذي يحدد المثيرات التي تؤثر عليه . وتكون السلسلة الخاصة بكافة الاستجابات شكلا جشئالطيا متوازنا يتحكم في العلاقة المتبادلة بين المثير والاستجابة . وقد درس ميرلوبونتي بنفس الطريقة الأنماط الراقية للسلوك ابتداء من استجابات بافلوف الشرطية . وقد اتضحت ثغرات هذه النظرية ، خاصة عندما سلطت دراسات جلب Galb وجولدشتين Goldstein عن أصابات المخ وتمويضاته الضوء عليها (١) .

إن المملوكية تدعى انها تتمسك بالموضوعي ، إلا أن فكرة السلوك نفسها عند التطيل ، فيها يرى ميرلوبونتي ، تعمق وتتضاعف ، فأننا ندرك وجود اتجاه ما في الداخل ولكننا لا نستطيع كما بين جولدشتين تعريف السلوك بواسطة أي حركة . فأي حركة للجسم ليست سلوكا ، ومن هنا ضرورة عدم اخضاع الجسم لأي مثير : فلا يكفي أن نسمجن عدد الاستجابات كي نصل الى القانون الداخلي . كما أن علينا أن نميز بين استجابة جغرافية وسلوك . فإذا كان لدينا ثلاثة فئران في متاهة وخرجوا منها جميعا ، فإن استجاباتهم الجغرافية متطابقة . ولكن تحليل أو وصف سلوك الفئران الثلاثة يتيح التمييز بين سلوك قائم على الاستثارة بالنمجة لاحدهما ، ويبحث عن طعام بالنسبة للثاني ، والاستكشاف المجرد بالنسبة للثالث . وتعجز السلوكية عن إجراء مثل هذا التمييز فقد وضع علم نفس الحيوان الحيوانات في مواقف لم يظهر فيها التمايز بينها . يتعين إذن من خلال واقعة الاستجابة معرفة معناها ، أي البنية الداخلية للسلوك ، وذلك بالاستعانة بخصائصها الملحظة (٢) .

(1) Spiegelberg , op . cit p . 453.

(2) Merleau - Ponty . Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie , op . cit p 156

السلوكية تنلن ، فيما يرى ميلويونتي ، انها تقع فى المحيط الجغرافى » « *entourage géographique* » وتدرک السلوك من خلال المعطيات العلمية ، الا ان الواقع ان هذه المعطيات هى عناصر المحيط الانسانى ، بمعنى ان محيط السلوك ينتهى بان يتضمن العالم الجغرافى نفسه ، ولا يمكن فى أى حالة ان تقع بكليتنا فى عالم جغرافى فقط . لقد ظن الماركسيون انهم واجدون فى الواطنية حليفا ، الا أن فى الواقع ان السلوكية ابعد ما تكون عن الماركسية . فماركس يبين ان العلوم تعتبر مرحلة فى تطور التاريخ الانسانى وأن بنيتها المعرفية توافق بنية المجتمع الذى تنشأ فيه ، ولا يوجد ما يسمى علوم فى ذاتها ، بينما السلوكية الواطنية ، فى رأى ميلويونتي ، تبدو كمادية آلية قائمة على تصور خاطئ للموضوعية العلمية . ان مثال الموضوعية وهم اذا تمثل فى تسجيل بسيط لمعطى خارجى ، ذلك ان العالم الخارجى لا يتم ادراكه الا ابتداء من موقف انسانى (١) .

ولما عجزت السلوكية عن استيعاب هذا المستوى الجديد الذى طرحه ميلويونتي لدراسة السلوك وهو المحيط الانسانى ، فقد اتجه الى المدرسة الجشتالطية ليرى ما اذا كان يوجد عندها حلا لعلم النفس الانسانى .

٢ - علم نفس الشكل او المدرسة الجشتالطية :

ترى المدرسة الجشتالطية او النظرية الجشتالطية كما يطلق عليها « *Gestalttheorie* » انه لا يمكن وصف الحدث سواء كان خبره او فعلا باعتباره مجموع احداث صغيرة مستقلة . ويسمى هذا الحدث جشتالط « *Gestalt* » « بالالمانية ويترجم الى شكل *forme* » او بنية *structure* وقد ادمجت المدرسة الجشتالطية منظورا جديدا لدراسة الوقائع النفسية .

(1) Ibid .

وقد نشأت الجشتالطية فى ألمانيا فى العقد الثانى من القرن العشرين كرد فعل على علم النفس الذرى atomistic ومؤسسيها هم فرتنجر ... Max Wertheimer وكولر Wolfgang Kohler وكوفكا ... « Kurt Koffka » . ومع وجود النازية فى ألمانيا تركها قطاب المدرسة الى الولايات المتحدة الأمريكية . وقد اهتموا اساسا بمشكلات الادراك - ومن هنا اهتمام ميرلويونتى الكبير بهم - ثم انتقلوا للبحث فى مجالات التفكير والذاكرة والتعليم . ثم اتجهوا حديثا الى علم النفس الاجتماعى وعلم نفس الفن ، كما اتصلوا ببعض جوانب المنطق والأخلاق .

ويرى الجشتالطيون ان أحداث الحياة العقلية تملك شكلا ومعنى وقيمة وهذه هى خصائصها الرئيسية ، ولم يكن علم النفس السائد يتضمن اى اشارة الى هذه النواحي . وتهدف هذه الدراسة الى التعرف على عناصر الخبرة وكذلك المثير الذى سببها ، يلى ذلك وصف للطريقة التى تجمعت بناء عليها هذه العناصر ، ويعتمدون فى ذلك على منهج الاستبطان التحليلي (١) . ويتخذ الجشتالطيون كنقطة بداية يقين الكليات المختبرة « the evidence of experienced wholes » ويلاحظون ان التغيير فى نقطة واحدة من الكل المتماسك يخلق تغييرات. منظمة ، مما يشير الى وجود تحديد متبادل للأجزاء داخل الكل ، بالإضافة الى عمليات تفاعل تعتمد على العلاقات بين الأجزاء . علاوة على ذلك فان أجزاء الكل ما دامت تملك طابعاً متدرجاً فلا يمكن وصف بنيتها فى ضوء مجموع العلاقات (٢) .

وسلوك الكائن لا يتحدد على أساس سلوك عناصر هذا الكائن

(1) Solomon E. Ash Gestalt Theory , in International Encyclopedia of Social Sciences . op cit pp 158 - p 159

(2) Ibid p. 167

كل عنصر على حده ، وانما يتحدد على أساس سلوك الكل أو البناء العام (١) .

قدم ميرلوبونتي منذ مؤلفه الأول « بنية السلوك » مفهوم الجشتالط (بمعنى الشكل أو البنية) الذى يتجاوز التحليلات التى قدمتها كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية ، وهو يتجاوز بشكل خاص ثنائىة الوعى والطبيعة التى كانت تفترضها النزعتان . ويشير مفهوم الشكل الى قدره الكائن الحى على العمل بطريقة بنوية وشاملة ، ويبين الترابط الدام بين اجزائه الموجهة نحو تحقيق بعض الاهداف أو المقاصد . ولا تعتبر البنيات « Gestalten » فى حد ذاتها اشياء تجريبية - باعتبارها علاقات بين اجزاء - ولا اشكالا للوعى - ما دامت ليست نتيجة للفكر (٢) . ولا يرد السلوك الى مجموع الاجزاء ولكنه يعبر عن بنية بدائية (٣) .

وقد عرض ميرلوبونتي فى سياق اعماله علم نفس الشكل ، وابرز آراء اقطابه من امثال كوهلر وكوفكا وجويوم Guillaume . الا انه بالرغم من اعجابه بمنهجه فى الدراسة الا انه وجد انه لم يذهب بعيدا بدرجة كافية ، وان النظرية التى يقدمها ما زالت نظرية طبيمية تقبل تفوق المظاهر الفيزيكية وتحكمها السببى فى المظاهر النفسية . وسوف نتبين فى الصفحات القادمة وجهة نظر ميرلوبونتي ازاء هذه المدرسة .

لقد رأى ميرلوبونتي ان هذا الاتجاه قد جاء بجديد وقلب ما يمكن

(١) مراد وهبة (محقق) يوسف مراد والمذهب التكاملى ، اعداد وتقديم د . مراد وهبة . القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، تقديم الكتاب ، ص ٨ .

(2) Merleau - Ponty. The Structure of Behavior p 127-8
Quoted in Spurling op cit p 14
Spurling . op cit p 14

(٣)

ان يسمى بالانطولوجيا الضمنية للعلم ، مما يستدعى منا مراجعة تصورنا للشروط والحدود الخاصة بالمعرفة العلمية . فبين عمل كوهلر ان علينا ان نعيد تأسيس عالم ادراكنا وادراك الحيوان بما يحتويه من أصالة ومع ما يتضمنه من ارتباطات لا عقلية وفجوات . وإذا نجحنا فإن هذا يكون ابتداء من خبرتنا الانسانية بالحيوان . وعن طريق وصف منحنى سلوكه كما يبدو لنا مع تمايزاته الكيفية وقد انتهى كوهلر الى ان علم النفس كى يكون علميا بحق فيتمتع الا يستبعد خبرتنا الانسانية بالحيوان باعتبارها انسانية الشكل ، والا يخضعها للتساؤلات التى تطرحها الخبرة الفيزيائية على الذرة او على الحامض مثلا . فالى جانب العلاقات التى تخضع للقياس توجد علاقات لخرى حقيقية ، ومن هنا ضرورة اعادة تعريف تصورنا للموضوعى . وقد بين كوهلر كشرط للعلاقات بين مثير واستجابة وجود بنية معينة لعالم الحيوان وقد امتد هذا التصور الى علم الامراض النفسية « Psychopathologie » والى علم النفس العام . ويدعو كوهلر علماء النفس الى فهم السلوك حسب قانون تنظيمه الداخلى (١) .

والغريب فيما يرى ميرلوبونتي انه لم يتم تأييد أو نقد ما جاء به كوهلر وزملاءه ، ويتصدى ميرلوبونتي لهذه المهمة . فبدلاً من ان ينتج عن علم نفس الشكل مراجعته للمنهج العلمى والنموذج العلمى الذى حجب طويلا واقعية الشكل ، اذ بنا نرى للأسف ان هذا الاتجاه لم يتطور الا بقدر محدود يؤدى الى مجرد تنشيط لهذا المنهج .

ان الرجوع الى الوصف والاستماتة بالظواهر باعتبارها المصدر الشرعى للمعارف الانسانية يحول من حيث المبدأ دون التعامل مع الشكل كحقيقة ادنى أو مشتقة كما يحول دون احتفاظ العمليات الخطية والاحداث بالمزايا التى تقدمها لهم النزعة العلمية المتطرفة . الا ان مدرسة برلين -

(1) Merleau - Ponty. Sens et non - sens. op cit p 146 - 147

الجشطلطية - تراجمت أمام هذه النتائج : لقد فضلت أن تؤكد -
 بواسطة فعل خالص من أفعال الایهان - على أن كلية الظواهر تنتمي
 الى عالم الفيزياء . وذلك بالرجوع الى فيزياء وفسيولوجيا أكثر تطورا ،
 لفهمنا كيف تعتمد الأشكال الأكثر تعقيدا ، فى التحليل الأخير ، على
 أكثر الأشكال بساطة . لقد اتجهت هذه المدرسة الى دراسة الأشكال
 التى تبدو ، فى ظل ظروف خارجية معطاة وبخاصة فى المعمل ، منتظمة
 الى حد ما ، أى دراسة الوظائف الحسية المجهلة « *anonymes* »
 لقد لارادت باى ثمن دقة الصياغات حتى لو تركت الأشكال الأكثر تعقيدا
 التى تهم الشخص بأكملها تعتمد على الشروط الخارجية المعطاة .
 ان هذه الأشكال قد تكون أكثر صعوبة فى الكشف ولكنها أكثر قيمة
 لمعرفة السلوك الاتساقى (١) .

لقد جاء علم نفس الإدراك « *la psychologie de la perception* »
 ليبدل الميكوفسيولوجيا « *Psychophysiologie* » القديم الذى كان
 يحتل المركز فى البحوث النفسية . وفى الواقع ان دراسة الوظائف
 النفسية والرؤية (بالمعنى المجرى لرؤية الألوان او المسافات او المحيطات
 « *contours* ») عليها الا تغفل أنواع السلوك الأكثر تعقيدا التى
 تضعنا فى علاقة ، لا مع المثيرات فحسب ، وإنما مع البشر الآخرين ومع
 المواقف الحيوية والاجتماعية . ان التحليل النفسى ، اذا تخلص من
 معتقداته الجامدة « *dogmes* » يمكن أن يكون الامتداد الطبيعى لعلم
 نفس الشكل فى رأى ميللوبونتى (٢) .

ان ما لاحظته ميللوبونتى من بعض أوجه القصور فى علم نفس
 الشكل لم يمنعه من رؤية النواحي الايجابية ، فنظرية الشكل تفتح
 الطريق أمام التفسير الصحيح ، وتجعل الفكر الفلسفى يتفادى المقوط
 فى التناقضات التقليدية بين وعى وطبيعة ، روح وجسم

(1) Ibid p. 149.

(2) Ibid .

وقد عبر كوفكا عن أهمية وجود محيط سلوكي *entourage de comportement* الى جانب المحيط الجغرافي *entourage géographique* الثاني يتضمن حقائق فعالة يتحرك الفرد بداخلها بينما يتضمن الأول حقائق فعالة يمتد الفرد انه يتحرك بداخلها ، وهذا التمييز هام في كل الحالات مهما كان رأينا عن الوعي (١) . ويرى كوفكا انه يوجد مجال للسلوك *Champ psychologique* بين المثير والاستجابة تنتظم بداخله الاتجاهات وتأخذ معنى . ومحيط السلوك هو الموقف ، هو المثيرات عندما تتشكل وتكون رسبا معينا ، اى عندما تنتظم وتتخذ لها معنى او اتجاه . وقد انتهى كوفكا بالقول بان علم النفس هو معرفة للبنى الداخلية للسلوك (١) .

لقد أعلن كوفكا في كتابه « مبادئ علم نفس الشكل » *Principes de la psychologie de la forme* انه يقع على عاتقنا ان نضع الأنظمة التي تنتمي الى الفنونالى والجغرافى فى الوسط الوحيد المشترك الذى نعرفه ، وهو العالم الفيزيقي . وبالتالي قام بتطوير نظرية فيزيائية « » *Physicists* ، وقد رأى ان على علم النفس ان يكون فنولوجيا من جهة ، اى يصف بنيات الخبرة المباشرة ، وتفسيا من جهة أخرى ، بمعنى التخلي عن نسق الظواهر المعاشة لاكتشاف الظواهر الفسيولوجية التي تعتمد عليها . لا بد أذن بجانب التصورات الوصفية ان نمخل تصورات وظيفية *fonctionnels* تختص بالظواهر الفيزيكية للجهاز العصبي . ويتيح مبدأ التماثل فى الشكل *isomorphismes* الذى يضع الأشكال المعاشة ككرار حائلى للأشكال الخارجية للعالم الفيزيقي مستعينا بأشكال الجهاز العصبي ، يتيح القيام بربط الوصف والتفسير . ويرى فرتهايمر ان

(1) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'Homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie. Op. Cit, p 155

(2) Ibid, p 158.

الاشكال فى التحليل الاخير ، سواء معاشية او معتدة على اشكال الجهاز المصبنى ، لا تتغير بالنسبة للوصف . فالوصف يتيح كشفه الخراء فى الجانب النفسى . الا ان الموضوع لا يكن فى تعريف البسج النفسى وانما فى وصف البنات ، ولا نمتطيع الاعتماد على الاشكال الفيزيقية الا اذا كانت متنوعة مثل اشكال المعالم الانسانى (١) .

وينولزى مسار جويوم فى علم النفس مع مسار كوفكا ، فقد توجه فى البداية نحو نقطة انطلاق جشتالطيه وفنومولوجيه ، ثم رجع بسبب اهتمامه المنهجى الى تصور فسيولوجى وفيزيائى . لقد رفض الاستبطان ، ورأى ان حالات الوعى ليست وقائع نفسية وانما مؤشرات متغيرة القيمة خاصة بهذم الوقائع . كما أكد فى نفس الوقت على انه لا توجد معرفة بالذات لا تتضمن اشارة الى موضوع خارجى فهو يرى ان خطسا :الفنومولوجيا يكن فى الاعتقاد باننا لابد ان نعلق افعالنا كى نصل الى علاقتنا بالعالم . وفى الواقع ان جويوم وقع فى سوء فهم ، فى رأى ميرلوبونتى ، ذلك انه يعتقد ان الرد الفنومولوجى هو رد الى حالات الوعى ، وبهذا للمنى تصبح الفنومولوجيا عدما خالصا ، فأتى اذا قطعت كل صلة لى بالمعالم فلن يتبقى شيئا ، وعن طريق الانتقال من رد الى آخر سوف اصل الى انكار كل شيء . وفى الواقع ان تعليق الحكم لا يعترض سوى علاقتى المعادية مع العالم ، يوقفها كى يراها ويكشفها (٢) . وهو ما لم يراه ويفهمه جويوم .

لقد رأى ميرلوبونتى ان علم نفس الشكل قد افصح عن الشكل او البنية باعتبارها احد مكونات الوجود ، وطرح من خلالها للتساؤل المتعاقب التقليدى ، « للوجود كىء » و « الوجود كوى » . لقد ادرك علم نفس الشكل ، بشكل جديد ، المعرفة الفلسفية باعتبارها لم

(1) Ibid p 160

(2) Ibid p. 161.

تعد متبثلة في تفتيت المجموعات النمطية ، وإنما تتمثل في الإقتران بها عن طريق معاشتها(١) .

وعلى الرغم من اعتقاد ميرلوبونتي في تفوق النظرية الجشتالتية وأهميتها بالنسبة لتأويل السلوك ، إلا أنه لم يتوقف عندها . لقد وجد أن محاولة جعل الظواهر تعتمد على أسباب فيزيقية هو بقايا لنزعه وإقعية غير فلسفية . ويتمين على الفنونولوجيا السلبية للجشتالط أن تعتمد على دراسة الظواهر كما هي معطاة في الخبرة ، دون الرجوع الى فروض خاصة بأصولها السببية . ولكن هذا لا يعنى رد السلوك الى مجرد ظاهرة للوعى . وهنا يستعين ميرلوبونتي بالمفهوم « وجود » *« existence »* كتمبير عن حدس بأن السلوك ليس مجرد سلوك فيزيقى ولا هو نفسى بشكل كامل وإنما هي « طريقة للوجود » . وهكذا يكون الوجود معبرا عن نمط سابق على الوعى من انبساط المطوك ، هو امتثال من الوجود في ذاته الضخم الى الوجود لذاته الشفاف . وهكذا لا يقتصر الوجود على البشر فكل الكائنات الحية لها نوع من الوجود وإن كان مختلفا عن الشكل الإنساني(٢) .

ويرى ميرلوبونتي أن الجشتالتية يرجعها الى العامل الفسيولوجى أهملت العامل الاجتماعى ، ويتعامل اذا كان سلوكى يتم تفسيره بواسطة تحقق بعض الظواهر الفيزيقية والكمائية للبنية في المخ فكيف اذن نفسر علاقتى بالمجتمع ونوسط تاريخى وثقافى ؟ .

إن العلاقة بين الفرد ووسطه الاجتماعى لا يمكن ادراكها الا فى مجال اصيل للسلوك ، بينما نجد لدى الجشتالطين أن العامل الفسيولوجى قد حل مكان كل شيء ، وذلك بعد تراجعمهم عن الموقف

(1) Merleau - Ponty . Sens et non - sens, op cit. p 150

(2) Spiegelberg op cit . 541.

المبدئى الذى كانوا قد اتخذوه . ويرى ميرلوبونتى ضرورة تخليهم عن هذه الاعتبارات (٢) .

٣ - تصور ميرلوبونتى للسلوك والمجال الفنونى :
يرى ميرلوبونتى ان السلوك ينبع من فلسفة للبنية ، فهو ليس بشئ او فكرة وبالتالي لا يرد الى الجنب الخارجى للسلوك ولا الى العلاقات بالخالصة للفكر العقلى . ويعتمد كل هذا على الفلسفة التى تنشأ فيها الفكرة .

ان اى فلسفة للشكل او البنية لابد ان تحترم الطابع الاصيل لثلاثة انظمة او مجالات تظهرها دراسة السلوك هى : النظام الفيزيقي *ordre physique* والنظام الحيوى *ordre vital* والنظام الانسانى *ordre humain* . وتعبر الانظمة الثلاث عن المادة والحياة والفكر . والاختلاف بين الانظمة الثلاث هو اختلاف بنوي ، ويعنى هذا انها تمثل مختلف درجات التكامل بالنسبة للشكل الذى تتزايد فرديته تدريجيا . لا يوجد اذن سوى عالم واحد هو عالم الاشكال ، والفلسفة التى تهتم بذلك تهدم اى لجوء الى العلاقات السببية مثلما يفعل الاتجاه العقلى القديم ليمويفس ما ينقص فى التفسير الفيزيقي ، والا كنا بازاء فلسفة مدعية عن الشكل (١) .

- ويتحدد النظام الفيزيقي بواسطة توازن العوامل الخارجية ، ويتم تعريف الكيان الحيوى كتوازن يتم بواسطة عمليات دائرية او جدلية بين العوامل بطريقة يتم تاويلها ، وقد رجع ميرلوبونتى فى هذا الى كورت جولدشتين . ويصبح توازن الاشكال على المستوى الانسانى معتمدا على مقاصد البشر ، كما يمرر عنه العالم الثقافى ، انه يقوم على القدرة على الاختيار وتغيير وجهة النظر والاهداف ، مادام لديه

(1) Merleau - Ponty : Les Sciences de l'homme et la phénoménologie , dans Bulletin de Psychologie , op cit p. 161.

(2) Tillette . op cit . p. 24

المقدرة على توجيه نفسه حسب الاحتمالات وعلى تجاوز المعانى المتطاه
أو حتى المعانى المختلرة (١) .

وقد توصل ميرلوبونتى عن طريق وصف الفرد الفيزيقي أو العضوى
وما يحيط به الى قبول فكرة مؤداها ان العلاقات بين الفرد وما يحيط به
هى علاقة جدلية وليست ميكانيكية . ان الحركة الميكانيكية بالمعنى المحدد
أو المتسع هى تلك الحركة التى تقبل تحلل السبب والنتيجة الى عناصر
واقعية متناسبة مع بعضها البعض . فتتخذ علاقة التبعية أو الاعتماد
فى الأفعال الأولية اتجاه واحد : فالسبب هو الشرط الكافى والضرورى
للنتيجة منظورا اليها فى وجودها وطبيعتها . وحتى اذا تحدثنا عن حركة
متبادلة بين حدين فاننا نصل الى سلسلة من التحديدات ذات اتجاه واحد .
وعلى العكس من ذلك فان المثيرات الفيزيكية لا تؤثر على الجسم إلا من
خلال اثاره استجابة شاملة تتغير كيفيا مع تغيرها الكمى ، وهى تلعب
بازاءهم دور المواقف وليس دور الأسباب ، فالاستجابة تعتمد على
المعنى الحيوى للمثيرات أكثر مما تعتمد على خصائصها المادية . ومن هنا
تظهر علاقة معنى بين المتغيرات التى يعتمد عليها السلوك ، والسلوك
ذاته ، وهى علاقة أصيلة ، « *intrinsèque* » ولا نستطيع أن نحدد
الوقت الذى يؤثر فيه العالم على الجسم مادام تأثير هذه « الحركة »
يعبر عن القانون الداخلى للجسم . ففى نفس الوقت الذى يتحقق فيه
الجانب الخارجى المتبادل للمثيرات يتم تجاوز الجانب الخارجى
extériorité المتبادل بين الجسم وما يحيط به (٢) .

اننا لا نقيم من خلال حديثنا عن المعرفة وبالتالي عن الوعى
ميتافزيقا للطبيعة ، بل اننا نقصر فيها يرى ميرلوبونتى على توضيح
شكل العلاقات بين الوسط والجسم كما يمرقها العلم ذاته . فعين طريق

(1) Spiegelberg op cit p 548.

(2) Merleau ponty , La structure du comportement. op.
cit, p 174

اعتراف العلم البيولوجى بان اشكال السلوك لها اتجاه وتعتمد على المعنى الحيوى للمواقف فانه يتمتع من النظر اليها كاشياء فى ذاتها توجد فى ماديتها داخل الجهاز العصبى او الجسم ، بل اصبح العلم يرى فيها جدلا متجسدا ينتشر فى وسط مباطن له . ليس الموضوع اذن هو رجوع الى نوع من انواع النزعة الحيوية Vitalisme و الاجيائية animisme ، وانما هو مجرد اكتشاف ان موضوع البيولوجيا لا يقبل التفكير فيه دون وحدات المعنى التى يجدها الوعى بدخله ويراهها تنمو . ويقول هيجل : « ان عقل الطبيعة هو عقل مختبئ » . وهو لا يظهر فى صورة العقل ، انه يقف فقط بازاء العقل الذى يعرفه : هو عقل فى ذاته وليس من أجل ذاته » (١) .

وهكذا يدخل الوعى . . وما الحياة التى تحدثنا عنها فى رأى ميلويونتى سوى وعى بالحياة . ولم تكن طبيعة الجسم لتقبل التفكير فيها دون هذه الوحدة الداخلية للمعنى التى تميز حركة ما ضمن مجموعة حركات . واذا تابعنا الوصف من موقع « ملاحظ اجنبى » وتناولنا النظام او البنىق الانسانى فاننا لن نرى فى البداية سوى انتاج بنيات جديدة . فاذا كانت الحياة هى ظهور « داخل » معين . . . un intérieur فى الخارج فان الوعى فى البداية لن يكون سوى اسقاط لوسط جديد داخل العالم ، وسط لا يرد الى السابق ، وليست الانسانية الا نوعا جديدا من الانواع الحيوانية . . . وبينما يتوازن النظام الفيزيقي آزاء القوى المحيطة ويجد الجسم الحيوانى وسطا ثابتا يتوهم فيه مع الحاجة والغريزة بما تحمله من قبله a priori ، فان العمل الانسانى يفتح جدلا ثالثا مادام يقوم باسقاط موضوعات قابلة للاستخدام - مثل

(1) Hegel , Jenser Logik ed . L'asson p. 113 Cf. Hypolite, Vie et Prise de conscience de la vie dans la philosophie Hégélienne d'Iena . Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier 1938 p. 7 Cité par Merleau - Ponty. La Structure du Comportement p. 171

الملابس أو المنضدة أو الحديقة - بين الإنسان والمخلوقات الفيزيائية الكيميائية ، وكذلك موضوعات ثقافية - الكتاب أو الآلة الموسيقية أو اللغة ، وتشكل هذه الموضوعات الوسط الخاص بالإنسان وتساعد على ظهور دوائر جديدة للسلوك (١) .

كل نظام أو نسق من الأنظمة الثلاث الفيزيقي والحيوي والانسائي لا يشكل نميچا جديدا ، لذا فانه يدرك كاعادة جديدة للبنية السابقة . لقد اعلن ميلويونتي أن السلوك له بنية ويعنى بهذا أن السلوك ذاته هو بنية وانه مشوب فى نفس الوقت بالمقصد والمعان (٢) .

لقد اعترفت الفيزياء بقصور تحديداتها وطالبت بنفسها بتعديل التصورات النخالصة التى امخلتها . والجسم بدوره يولجه إلى التحليل الفيزيائي والكهائي ليس بسبب صعوبات ترجع الى تعقد الموضوع وانما تنجم الصعوبة من حيث المبدأ عن تناول كائن له معنى ، وهكذا اثير بشكل اكثر عمومية فكرة عالم للفكر . او عالم للقيم حيث تتواجه وتتصالح كافة انماط الحياة المفكرة . وكما ان الطبيعة ليست بذاتها هندسية ، وان كانت تبدو كذلك امام ملاحظ حريص على التمسك بالمعطيات اليعانية ، كذلك المجتمع الانساني . ليس جماعة من العقول المفكرة . أن الخبرة بالتشوش أو المراء يدعونا الى رؤية العقلانية من خلال منظور تاريخي وإلى البحث عن فلسفة تجعلنا نفهم اتبثاق العقل فى عالم لم يصنعه ، واعداد البنية التحتية الحيوية التى بدونها يفرغ كل من العقل والحرية ويتحلا . ولن نقول ان الادراك الحسى هو علم مبتدا وانما عكسيا نقول أن العلم التقليدى هو ادراك ينمى مصادره ويظن نفسه مكتبلا . يتمثل اذن أول عمل فلسفى ، فى رأى ميلويونتي ، فى الرجوع الى العالم المعاش عبر العالم الموضوعى ، فمن خلاله نفهم حقوق وحدود العالم

(1) Merleau - Ponty. La structure du comportement . op cit p 175

(2) Tiliette, op. cit p 25

الموضوعي ، كما نستطيع ان نرد الى الشيء شكله الواقعي والى الكيانات طريقتهما الخاصة للتعامل مع العالم والى الذاتية تاصلها التاريخي ، وان نجد في الظواهر طبقة الخبرة الحية التي من خلالها نجد الأشياء والآخرين وتسمى « الاتا والآخر والأشياء » في حالته الناشئة ، وأخيرا نستطيع ان نوقف الادراك الحسي (١) .

وقد اعتبر ميرلوبونتي هذا المجال هو المجال الفينومينالي *champ phénoménal* وهو ليس عالما داخليا ، كما ان الظاهرة ليست حالة من حالات الوعي أو واقعة نفسية ، وخبرة الظواهر ليست استبطانا أو حسا بالمعنى البرجسوني . لم يعد المباشر اذن هو الانطباع أو الموضوع الذي يكون شيئا ولحدا مع الذات وانما أصبح هو المعنى والبنية والترتيب التلقائي للأجزاء . . . ويمكن ان نقول ان الاستبطان في رجوعه الى ما به من التجلبيية يتمثل هو أيضا في توضيح المعنى المباطن للسلوك . . وإذا كانت ماهية الوعي تتمثل في نسيان ظواهره الخاصة وتجعل من الممكن تأسيس الأشياء ، فان هذا النسيان ليس مجرد غياب شيء يمكن للوعي ان يحمله حاضرا ، بعبارة أخرى ان الوعي لا يمكن ان ينمى الظواهر الا انه قادر أيضا على استدعائها ، وهو لا يهملها لصالح الأشياء الا لانه هو ذاته مهد *le berceau* الأشياء . ان خبرة الظواهر هي التوضيح أو الكشف عن الحياة السابقة على العلم الخاصة بالوعي ، الذي بمقدوره ان يعطى معنى كاملا لعمليات العلم (٢) .

وأهمية علم النفس ترجع الى كونه نقطة بداية للبحث في الادراك

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de perception*, op. cit

(2) Ibid p. 142.

الحسنى(*) . ويرى ميرلوبونتي أننا إذا لم نقبل ذلك لم نكن لفهم معنى المشكلة الارتفاعية لأننا لن نكون قادرين على أن نتابع منهجيا المسار الذي يبدأ من الموقف الطبيعي . من هنا أهمية المجال الفنونى إذا كنا نريد أن نبتعد عن موقف الفلسفة التأملية التى تضعنا فى بعد متعال نفترض أنه مطلق للأبد ، وتكون قد أغفلنا هكذا المشكلة الحقيقية للتأسيس . وهكذا علينا أن نبدأ من الوصف النفسى مشيرين الى أنه إذا تخلص من كل نزعة نفسية متطرفة فإنه يمكن أن يتحول الى منهج فلسفى ... وتفترض الخبرة فلسفة ، كما أن الفلسفة هى خبرة تم توضيحها(1) .

ثالثا - بعض أمثلة من مساهمات ميرلوبونتي فى علم النفس :

١ - علم نفس الطفل :

اهتم ميرلوبونتي بدراسة علم نفس الطفل ، وقد تناول الطفل من زوايا مختلفة لن يتسع المجال لعرضها هنا ، وسنكتفى بالتعرف على وجوه نظره لآراء المنهج فى علم نفس الطفل . لقد رأى ميرلوبونتي أن موضوع الدراسة فى علم نفس الطفل ، كما هو الحال فى علم نفس المرأة وعلم نفس الإنسان البدائى ، مختلف فى طبيعته عن طبيعة الملاحظ الذى يقوم بالدراسة ، مما يشكل صعوبة أمام إدراك الموضوع كما هو . فعند توجيه الملاحظة الى طفل معين فمن الصعب أن نستبعد من سلوك الطفل ما ينتمى الى وجودنا كأشخاص بالغين . ومن هنا نقول أننا عندما نكون بصدد علاقة بين بالغ وطفل فنحن لا نصف طبيعة الطفل وإنما العلاقة بين الطفل والبالغ . إن الاختلاف بين الملاحظ والطفل يفوق الاختلاف القائم بين الملاحظ والمرأة أو الملاحظ والإنسان البدائى ،

(**) وهو ما قد تبيناه فى معالجتنا لعناصر الفنونولوجيا الوجودية فى الفصل الثالث من الباب الأول .

(1) Ibid, p. 70 - 71.

ذلك ان. الطفل يستجيب لموقفنا. ازاءه بدرجة من السرعة. تجعلنا لا نلاحظ التغيير الذى. طرأ على استجابته لوجودنا كبالغين . لذا فقد انتهى ميلوبونتى الى القول باننا لا نصف طبيعة الطفل ذاته ، وانما نحن نقوم بوصف العلاقة بين الطفل ووجود آخر لم يعد طفلا . هى علاقة تترجم الطريقة التى يتم بها ادراك الطفل فى مجتمعنا (١) .

ويلاحظ. ميلوبونتى انه يوجد متجهان لحراسة الطفل. ، اما باعتبار الطفل وجوباً غير اسامى ، وهو الموقف القديم ، اين باعتباره مركز الأسرة . وفى الحالتين لا يكون موقف الطفل مسمدا . فتعين الا يكون موففاً من الطفل نلجأ عن صدماتنا الخاصة . فهو ليس موجودا كى يكون ترياقا لآلامنا الشخصية ، وانما يعيش الطفل لحسابه . ففى علم نفس الطفل نجد اما مبالغة فى تقدير الموضوع او تراجعاً فى هذا التقدير . فمن النادر فى خبرتنا ان نحيا علاقة تساوى . فالأخر يبدو لنا اما اقوى منا. او اضعف (٢) .

ويوسع ميلوبونتى مجموعة قواصد تنظم العلاقة بين الطفل والبالغ يرى أنه يتعين ان تتوافر فى علم نفس الطفل . ففى البداية علينا الا نحدد موقف الطفولة la condition d'enfance باعتبارها عقلية طفولية ، بعبارة أخرى ننظر الى الطفل باعتباره غير مشارك فى الحياة الاتسائية . فاذا كان من الأصوب ان نتعرف على أصالة العقلية الطفولية فيتعين الا نجدها فى شكل بنية عقلية تظهر معتمة ايماننا نحن البالغين . ويرفض ميلوبونتى كقاعدة ثانية انسحاب البالغ من تعليم الطفل ، فان التعليم الذى يقوم على ترك الطفل لقدراته ليس بأفضل من التعليم الاستبدادى . فالطفل يمجز عن اكتساب تقنيات الحياة

(1) Merleau - ponty, Méthode en psychologie de l'enfant dans Bulletin de psychologie op. cit pp 109 - 140 p 109

(2) Ibid , p 110.

إذا ترك لذاته أو إذا خضع لمعلميه . إن وجود البالغ هام ، ووجود
عض الصراعات بين الطفل والبالغ قد يكون له قيمته في تكوين الطفل .

ويركز ميلويونتي في المستوى الثالث على طريقة ادخال الطفل
في التراث الثقافي . ان النظام السقراطي (القائم على العثور على
كل شيء بواسطة الأفكار الصادرة عن الأطفال) لم يمتلئ نتائج ذات
بال في التعليم الثانوي ، بل أدى الى تباطؤ في التقدم والى توقف .
ففي الواقع أن الأطفال يتعلمون عن طريق محاكاة طريقة حديث وتفكير
مدرسيهم . ومن هنا نجدهم لا يدخلون في التراث الثقافي بواسطة
وسائل للذكاء فحسب وإنما أيضا بواسطة وسائل لتقليد البالغين (١) .

وكي نصوص معرفة حقيقة علمية للطفل علينا ألا ننظر الى علم النفس
على أنه مجرد تسجيل لوقائع ، ذلك ان عالم النفس الذي يحاول أن
يكون دقيقا سيكون لديه تصورا للحياة يؤثر به على الطفل دون أن يكون
واعيا بذلك . ومن هنا فإن علم النفس لا يمكن أن يكون مجرد تسجيل
لما يقوله أو يفعله الطفل ، والواقعة التاريخية ليست باهية المعنى ،
فالمتنى وحده له قيمة . ومن هنا أهمية التركيز على الواقعة الكيفية
فهي أصيلة ولا بد من إعادة بنائها . ولا بد بالاضافة الى ما سبق تصحيح
الوعى الموجود لدينا عن الطفل لأنه خالف بالطبيعة .

لقد بين كل من ماركس وفرويد كيف يكون من الأممي أن يخطأ
الوعى . بالنسبة لماركس ، من الطبيعي لوعينا أن يجهل العلاقات
الاجتماعية والاقتصادية التي تتسبب في تطور العالم . فمن الطبيعي أن
ندرك الانسان في شكل صورته المثبتة في الطبقة التي ننتمي اليها .
ومن ثم ينظر وعينا الى ما ينتمي الى التاريخ باعتباره ملاح الطبيعية
الانسانية . لها بالنسبة لفرويد فإن معنى سلوك الانسان مخفي
لهم الدارس ، فالاشياء ليست كما تبدو لمانا ، ويعطى مثالين على ذلك :

(1) Ibid.

الخيرة والحداد . فالرجل يغار من منافسة لحب هذا المنافس
لزوجته ، هذا هو الظاهر ، ولكن الواقع بالنسبة لفرويد مختلف ،
هو ارتباط من يشعر بالخيرة بمنافسه . أما في الجسد فان سلوك
الحزن يحمل في راية تحاملا على التوفى ذاته(1) .

ويتساءل ميلويونتي لماذا يرى كل من ماركس وفرويد ان معنى
السلوك غير ظاهر ؟ بالنسبة لماركس فان البورجوازي يرى الاشياء
من خلال العقل البورجوازي لانه ينتمي الى هذه الطبقة التاريخية .
ويتساءل ميلويونتي من جديد : لماذا في حالة الخيرة التي ذكرها فرويد
يتم النظر الى الخيرة باعتبارها اشتها للبالل *homosexuality*
لماذا يقلب البحث العلمي الظاهر ، وقد رأى فرويد ان سبب ذلك هو
اننا لا نعرف انفسنا بطريقة الانعكاس *de façon reflexible*
وكل ما نحن عليه نراه في الآخر عن طريق الاسقاط(2) .

أما ميلويونتي فيرى اننا كى نعلم الظاهرة علينا ان نتراجع ،
وهو ما لا نستطيع ان نفعله ازاء انفسنا اننا بالنسبة لأنفسنا
نشكل فرضية أو خلفية ، ولكى نتقدم المعرفة وكى توجد معرفة علمية
« للآخر » فيتمين ان نحول الأرضية أو الخلفية الى شكل *figure*
وعلى ان نكف عن اعتبار ما ينتج عنا راجع الى القدر ... *fatum* .
وبالنسبة للعلاقة بين البالغ والطفل فيجب ان نقام ، لا على أساس
النظر الى الطفل من وجهة نظرنا ، أو من خلال وجهة النظر مخالفة
لوجهة نظرنا ، وإنما علينا ان نتراجع بازاء دورنا العادي ، وعلينا ان
نوقف تلقائيتنا . وهو ما قال به مورينو بالنسبة للميكودراما (عندما
يدرك الفرد موقفه عن طريق تمثيل موقف غير واقعي) (3) .

(1) Ibid p. 112

(2) Ibid p 113

(3) Ibid .

ان دراسة الطفل تتطلب تشكيل دينامية شخصية متبادلة
dynamique interpersonnelle ، ولا يكفى الاحتفاظ بسمات
 ذات طبيعة طفولية . ولتحقيق هذا المبدأ العام ، علينا فيها يرى
 ميلويونتي الاهتمام بنقطتين : النقطة الأولى تتمثل فى الكف عن الحديث
 عن « طبيعة » *nature* للطفل ، فلم نفس الطفل لا يمثل التطور
 ابتداء من طبيعة سرية . بالنسبة لفرويد هناك تحديد لشكل
 النزعة الجنسية فى لحظة معينة فى ضوء اشكال مختلفة للمكانة يتخذها
 الطفل فى السياق العائلى . والنزعة الجنسية لدى البالغ فيها تجاوز
 لهذه الاشكال . فمقرب الولادة يطرح التساؤل : ذكر لم انثى ، ومعنى هذا
 اننا نتحدث منذ البداية عن فرد يقع فى مجال للقوة يمثل فى كل لحظة
 بالنسبة للطفل طالبا معينا للذكورة او الانوثة ، ويخضع الطفل هنا
 لاتجاهات عدة تتنازع . والنقطة الثانية لتحقيق المبدأ العام تتمثل فى
 ضرورة نقد الواقعى ، فهذا الفكر يقطع ويفصل ويميز بين خارج وداخل
 بين موقف واجابة ويتمين ان يبنى علم نفس الطفل من خلال موقف
 النسبية . فهناك استخدام سيئ لفكرة الموضوعية فالفكر المصطبغ
 بالموضوعية ينقص من واقعية حياة الطفل . كما ان التصور الخرى
 مستحيل (١) .

٢ - الاحساس وارتباطه بالامراك الحسى :

لقد اراد ميلويونتي ان يرجع الى الظواهر المدركة للعالم أى ظواهر
 عالم الحياة *lebenswelt* ويتحرر من قيود التحيزات التقليدية
 التى تتمثل فى نزعة تجريبية من ناحية ونزعة عقلية من ناحية اخرى .
 ولذا تعرض للاحساس . . . *sensation* واننا لنجد فى اللغة فكرة
 الاحساس تدور مباشرة وواضحة . فاتنا اشعر بالأجبر والأزرق بالساخن
 والبارد . الا اننا نجد فيها من اكثر الافكار غبوضا وان التحليلات التقليدية

(1) Ibid , p. 113 - 114

- عندما تستخدمها فإن ذلك يتم بسبب اغفالها لمظاهرة الإدراك الحسى .
- وقد اعتبر ميرلوبونتي هذه الفكرة موجودة فى جذور كل مشكلة نظرية .

وقد بين ميرلوبونتي منذ البداية أنه يعنى بالاحساس الطريقة التى
 1 نر بها وخبرة بحالة أجد نفسى فيها . ويوضح اللون الرمادى الذى
 يحيط بى من كل جانب عند اغلاقى لعينائى وصوت شبه النوم الذى
 أشعر به فى رأسى الاحساس الخالص ، فأنا أحس حينما ألتصم من
 الشيء المحسوس وحينما لا يكون له مكانا فى العالم الموضوعى ، وحينما
 لا يعنى أى شىء بالنسبة لى . وهو اعتراف بأن علينا أن نبحث عن
 الاحساس خارج أى مضمون له صفة معينة ، فكى يتمايز الأحمر والأخضر
 أسمى باعتبارهما لونين لابد أن يشكلا لوحة « un tableau »
 حتى بدون تحديد دقيق للكان ، ومن هنا يكفا عن كونها ذاتى .
 ويصبح الاحساس الخالص اختبار « لصدمة » غير محددة وفورية ودقيقة .
 إلا أن هذه الاحساس الخالص لا يوجد فى أى مكان من الخبرة ،
 وبأسطه الإدراكت الحسية الفعلية مثل التى نجدها لدى الحيوانات
 كالقردة والدجاج تقوم على العلاقات وليست على التعبيرات المطلقة (١) .

ولكى يبقى أن نتساءل لماذا نظن أننا نملك الحق فى تمييز طبقة
 من الانطباعات « impressions » داخل الخبرة الإدراكية . فمثلا إذا
 كنا بصدد بقعة بيضاء على سطح مستوى فإن كل نقطة من نقاط البقعة
 لها وظيفة معينة تجعل منها شكلا من الأشكال . ولون الشكل أكثر
 كثافة من لون الخلفية ، وحواف البقعة تنتهى إليها ولكنها لا تنفصل عن
 الخلفية وتبدو البقعة كما لو كانت موضوعة على الخلفية ولا تعترض
 طريقها . أن كل جزء يعلن أكثر مما يحتوى ويمثل هذا الإدراك الأولى منذ

(1) Maurice Merleau-Ponty . La structure du comportement
 p 142 et suivantes , cité par Merleau - Ponty, phénoménologie de
 la perception op cit p 9

البدء بالمعنى . ولكن اذا لم نحس بالشكل والخلفية كجمله *ensemble* فلايد ان نحس بهما فى كل نقطة فيها . الا أننا نكون قد اغفلنا هكذا واقعة ان كل نقطة بدورها لا يمكن ادراكها الا كشكل على خلفية ما . وعندما تبتئنا النظرية الجسطلطية ان الشكل على الخلفية هو اكثر المعطيات الحسية بساطة فان هذا لا يشكل احدى الخصائص المحتملة للادراك الحسى الفعلى التى تتركنا احرارا فى ادخال فكرة الانطباع داخل تحليل مثالى ، ويمثل هذا تعريفا للظاهرة الادراكية الذى لا نستطيع بدونه وصف البظاهرة بانها ادراك حسى . « فالشئ » المتدرك يوجد دائما وسط شئ آخر ، ويشكل دائما جزءا من « مجال » . ان بنية الادراك الحسى اليفعال تستطيع وحدها ان تعلمنا ما هو الادراك . ويعتبر الانطباع الخالص موضوعا غير قابل للمثور عليه وغير قابل للادراك ، وبالتالي غير قابل ان يكون موضوعا للتفكير كاحظة من لحظات الادراك ، واذا كنا ندخله فذلك كى ننسب الخبرة الادراكية بدلا من ان ننتبه لها ، وذلك لصالح الشئ موضوع الادراك (1) .

ويتميز ميرلوبونتي بعد ذلك الى التخلنى عن تعريف الاحساس بواحدة الانطباع الخالص ويوجه وجهة اخرى . فاننا كنا نرى معنى ان يكون لدينا اللون او الضواء ، وان نسمع يعنى ان يكون لدينا اصوات فان نحس يعنى ان يكون لدينا صفات ... ولكى نعرف ما هو الاحساس لا يكفى ان نكون رائنا الاحمر او سمعنا صوت معين ... فبالاحمر والاخضر ليسبا باحساسات « sensations » وانما هى اشياء حاسة *des sensibles* والصفة *la qualité* ليست عنصرا من عناصر الوعى وانما هى خاصية من خصائص الشئ . وبدلا من ان

(1) Merleau - Ponty *phenomenologie de la perception* op cit

تقدم لنا وسيلة بسيطة لمعرفة الاحساسات ، اذا ما اخفناها داخل الخبرة التى تتم عنها ، فانها تقدم نفس ثراء وغموض الشيء أو المنظر الادراكى بأكمله . فهذه القيمة الحمراء التى لراها على البساط ليست حياء الا اذا وضعنا فى اعتبارنا ان ظلا ما يقوم باجتيازها ، ولا تظهر صفتها الا بالنسبة لالعاب الضوء وبالتالى عندما تكون ازاء عنصر من عناصر شكل مكافئ . فاللون لا يتحدد الا اذا ما اُتد على سطح ما ، والسطح الصغير جدا لا يصلح كى ننسب له صفة . ويكشف التحليل داخل كل صفة عن معانٍ تستكها . انقول اذن اننا بصدد صفات لخبرتنا الفعالة تغطيها بمعرفة كاملة ، واننا نحفظ بحق ادراك صفة خالصة تصف الاحساس الخالص ؟ الا اننا راينا الآن ان هذا الاحساس الخالص ليس سوى عدم احساس . والبرهنة على الاحساس لا يتأسس على وجود الوعى وانما على افتراض العالم . اننا نعتقد اننا نعلم جيدا ما هى « الرؤية » ، وما هو « السمع » ، وما هو « الاحساس » ، ذلك ان الادراك الحسى قد اعطانا منذ الازل موضوعات ملونة أو تصدر أصواتا .

وعندما نريد تحليل تلك الموضوعات فاننا ننقلها الى الوعى . وانما لتركب هكذا خطأ يسيه علماء النفس « الخبرة الخطأ » *« l'expérience erreur »* . اى اننا نفترض وجود اشياء داخل الوعى نعلم انها موجودة فى الاشياء ، فنحن مأخوذون فى العالم ولا نستطيع الانفصال عنه كى ننقل الى وعى بالعالم . فاذا استطعنا ذلك لكان بوسعنا ان نرى اننا لا نشعر بالصفة مباشرة وان كل وعى هو وعى بشيء ما . وهذا « الشيء » ليس بالضرورة موضوعا يمكن التعرف عليه . ويوجد طريقتان للوقوع فى الخطأ ازاء الصفة الاولى لن نجعلها عنصرا من عناصر الوعى ، وهكذا نجعلها كاتطباع اخرس بالرغم من انها تملك دائما معنى ما ؟ والطريقة الثانية أن نعتقد ان هذا المعنى وهذا الشيء مليئان ومحددان ازاء الصفة . والخطأ الثانى يأتى كالخطأ الاول من تحيز للعالم (١) .

إن الصراع بين الاتجاهات التقليدية يعتمد أساسه من سلسلة من الإدراكات الخاطئة تبدأ مع فكرة الاحساس ، وذلك بالرغم من اختلاف افتراضات واحدة كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية والمدرسة النقدية المتأخرة (١) . أن النزعة التجريبية التي تضم التجريبيين التجليز والسلوكيين تذهب إلى القول بأن كافة الخبرات أو أنواع سلوك جسم ما تنقسم إلى مجموعات من العناصر الأساسية - مثل الأحاسيس والمعطيات الحسية - أو الاستجابات الأساسية - مثل ردود الأفعال . وكل العمليات النفسية ترد إلى أمثال هذه الأشياء البسيطة الفسيولوجية وكل سلوك يفهم في ضوء العلاقات الخارجية والسببية بين هذه الأشياء البسيطة . وقد أرجع ميرلوبونتي عدم قدرة النزعة التجريبية على رؤية الجوانب البنائية وذات المعنى للسلوك إلى التصور التجريبي للخبرة . فالخبرة قاصرة لديهم على تسجيل الأحاسيس أو الانطباعات المتلقاة من البيئة المحيطة . ويشكل هذا الموقف موقفا زائفا . فمن الصعب إيجاد أمثلة عن احساسات خالصة داخل خبرتنا الحقيقية ، أن خبرتنا لا تتكون من متواليات من الاحساسات المتفردة المترتبة معا بشكل معين . ولكنها تنظم في إطار بنائي ، والنزعة التجريبية تمزج الخبرة عن السياق الذي تحدث فيه (٢) . فالأحبر على أرضية حراء يختلف عن الأحمر على أرضية بيضاء . والنزعة التجريبية تقدم صورة زائفة وجزئية عن الخبرة والسلوك . إن قصور النزعة التجريبية ينشأ أساسا عن افتقارها للتصور المعنى أو المغزى الذي يسقطه الإنسان حوله واكتفائها برد كل شيء تراه إلى ميكانيزمات بسيطة مسببة أو فسيولوجية مما يجعلها عاجزة عن فهم العالم الانساني أو الثقافي .

لها النزعة العقلية التي تضم فلسفة ديكارت وكنت و الكانطية

(1) David Carr . Maurice Merleau — Ponty Incarnate consciousness in G.A. Schader (ed.) *Existentialist philosophers* : Kirkaard to Merleau — Ponty op cit p 388

(2) Spurling, op cit, p 11

المحدثة وبعض العناصر الموجودة لدى هوسرل وسارتر ، فاتها تعتبر العالم نتيجة لعمليات مؤسسة للوعى وليس مجموعة من الوقائع المرتبطة خارجيا مثلها. تفعل النزعة التجريبية . فالعقل هو الذى يضى معنى على العالم ، ويمكن ادراك طريقة ادائه بواسطة الفكر الخالص . وتقبل هذه النزعة الاحساسات والاستجابات التى تصدر بها النزعة التجريبية باعتبارها العناصر الاساسية للعالم بينما هى فى ذاتها خالية من المعنى . ويضيق العقل هذه الأشياء بالمعنى الذى يقوم بدوره بربط نقاط الاجناس لاعطاء صورة للعالم . وهكذا يصبح العالم الموضوعى غير مكثف بذاته وانما هو من خلق الوعى او الفكر . ويهتراض ميرلوبونتى على رأى النزعة العقلية ازاء الفكر والوعى : « فالعالم موجود قبل أن تحليل محتبل من جانبى ، وهن الزائف أن نجعله نتيجة لمجموعة من التركيبات » ... « *Synthese* » التى تربط بين الاحساسات فى البداية ثم بين اشكال الموضوع الثلاثة مع المنظورات المختلفة ، بينما ليست الاحساسات والاشكال سوى نتائج للتحليل بدون وجود برأقع مسبق (١) .

ان النزعة العقلية فيها يرى ميرلوبونتى تعزل الوعى عن العالم وتقسّم الذات الى ذات خارجية متصلة بالعالم وذات داخلية تتجاوز العالم . واكثر من ذلك فاتها تفتقد رؤية بداياتها الخاصة وتؤسس ذاتها فى حياة الانسان السابقة على الفكر *pre - reflective* أى غير المفكرة *unreflective* ، ان غالبية انشطتنا اليومية لا تحدث عامة فى شكل واضح عقليا . وتغفل النزعة العقلية كون الفكر يؤدى الى تغيير فى بنية الوعى حيث يتحول الفكر من العالم الى داخله وهكذا تبدأ القسمة بين الوعى الذى ينمكس والوعى الذى تنعكس عليه الأشياء ، وهى قسمة تحدث داخل الوعى . وباختصار فان التوحيد بين الوعى المجرد والفكر الاتمكلى يجعل هذه النزعة عاجزة عن

(1) Merleau - Ponty. *phénoménologie de la perception*, op . cit p XI

السماح بأى حوار بين مستويات الوعى المفكرة وتلك المسابقة على التفكير . وهكذا مثل النزعة التجريبية تضع النزعة العقلية الوعى فى مستوى أدنى وتحوله الى مشروع يوضح ويؤسّس بشكل كامل ويمارس عمله على العالم فى وعى كامل . بينما لا تأخذ فى اعتبارها الحالات الواقعية المختلفة للوعى - وعى بلائس ، بدائى ، طفولى وكذلك الحالات التى يفشل فيها الوعى فى أن يكون شفافا بطريقه فعالة حتى بالنسبة لذاته - مثل الجنون ، والاحباط ، والحلم ، وفقدان الذاكرة ، والنسيان(١) .

وهكذا بالرغم من اختلافها الظاهرى ، فان النزعة العقلية تلتقى بالنزعة التجريبية لتقدما صورة متشابهة للعالم . ويمائى كلاهما ما اسماه ميكلويونتى « انحيازا لصالح العالم » ، اى افتراض عالم موضوعى معطى من قبل ، مكون من معطيات حسية غير ذات معنى اما أن تجتمع بشكل ملبى لتشكّل ظواهر الادراك الحسى او تجتمع مما بواسطة افعال مثل الاهتمام *l'attention* والحكم *Jugement* (٢) . وتتوقف النزعة التجريبية عند هذا الحد فليس لديها تصورا للوعى او للذاتية وانما فقط وعى بالعالم الموضوعى - بينما تدرك النزعة العقلية الوعى باعتباره يحتل مكانا اعلى ويتجاوز العالم الموضوعى ، مما يصبغ العالم الملبى الحسى المتوارث بالمعنى ، اذن لا توجد بالنسبة للاتجاه التجريبي ذاتية بينما تحتل الذاتية بالنسبة للاتجاه العقلى مكانا غير ملبى وتؤثر على العالم من على بعدة .

ولا يستطيع اى منهما تصور حوار حى أو جدل بين الذات والعالم وكلاهما يتميز بالثنائية المتوارثة ، ويعتمد على التمييز بين الذات والموضوع ، الفسيروانجيا وعلم النفس . وكلاهما ذرى يقسم الخبرة الى أجزاء صغيرة ترتبط معا بواسطة التقاء عشوائى او من خلال

(1) Spurling op. cit. p 18

(2) Spiegelberg, op cit , p. 545

أفعال واضحة وواضحة (١) ٠٠ اما ميرلوبونتي فيعد نفسه لتجاوز الاتجاهين
أو الزنعتين بواسطة فنونولوجيا الجسم كما فعل من قبل بالنسبة
للسلوك في مؤلفه « بنية السلوك » .

إن التحيز للعالم الذي يتحدث عنه ميرلوبونتي يقوم على ما يسميه
علم النفس « مبدأ الثبات » ، ويحسب هذا المبدأ يرتبط كل حافظ
بلحساس في علاقة واحد بواحد . ونقطة انطلاق ميرلوبونتي هي انهزام
هذا المبدأ على يد الجشتالط : أن الإحساسات الأولية لا تعتمد على
حوافز خارجية وإنما على سياق تنتمي إليه ويحدد « معناها » ،
ولهذا التعبير معنى متسع يتضمن فكرة الشكل « الجشتالط » بالإضافة
إلى فكرة المساهمة . وإذا نظرنا إلى العناصر التي تدخل في الإدراك
الحسي من خلال هذا السياق فإنا نجد خاصيتين تتغلغلها النظرية
التقليدية للحساس : أن لهذه العناصر معنى جوهريا ، فهي ليست
صامتة ، وأنها مفتوحة غير محددة وغامضة ، وتبقى الدراسة
الفنولوجية لميرلوبونتي بعد استبعاد هذه البداية غير السوية إلى
مجال الظواهر كما تظهر لها الفكر (٢) .

وقد انتهى ميرلوبونتي في دراسته للسلوك المنعكس لدى
المسيولوجيين من اتباع واطسن إلى استحالة التنبؤ بالاستجابات ابتداء
من الطبيعة الموضوعية للمثيرات وحدها . ففي الواقع أن الجسم هو
الذي يحدد المثيرات التي تؤثر عليه . ويكون السلسلة الخاصة بكافة
الاستجابات شكلا جشتالطيا متوازيا يتحكم في العلاقة المتبادلة بين
المثير والاستجابة . ويدرس ميرلوبونتي بنفس الطريقة الأنماط العالية
للسلوك ابتداء من استجابات بالفلوب الشرطية . وقد اتضحت بعض
تغريات هذه النظرية خاصة عندما سلطت دراسات جلب Gelb

(1) Spurling op. cit. p 14

(2) Spiegelberg op. cit. p

وجولدشتين Goldstein عن اصحاب المخ وتعويضاته الضوء
عليها .. مما يشير الى ان القاويل الجشتالطى للسلوك الكابل هو
وحده القادر على دراسة هذه الظواهر : « هو جشتالط » كما يقول
ميرلوبونتى (١) .

الا ان ميرلوبونتى لم يتوقف عند النظرية الجشتالطية بالرغم من
اعتقاده فى تفوقها واهميتها بالنسبة لقاويل السلوك . ويتمثل نقده
الاساسى لها خلاصة للشكل الذى عرضه كوهلر . *Wolf gang Kohler* .
فى انها لا تذهب بعيدا بشكل كاف ، وانها لا زالت نظرية طبيعية تقبل
تفوق الظواهر الفيزيقية وتحكمها السببى فى الظواهر النفسية .
ويرى ميرلوبونتى ان هذه المحاولة لجعل الظواهر الجشتالطية تعتمد
على الاسباب الفيزيقية هى بقايا الفزعة الواقعية غير الفلسفية .
ويتعين على الفنونولوجيا السلبية للجشتالط ان تعتمد على دراسته
للظواهر كما هى معطاة فى الخبرة ، ودون الرجوع الى فروض خاصة
باصولها السببية . ولكن هذا لا يعنى رد السلوك الى مجرد ظاهرة
للوعى . وهنبا يستعين ميرلوبونتى بالمفهوم وجود . . كتمبير
عن حدس بان السلوك ليس سلوكا فيزيقيا ولا هو نفسيا بشكل
كامل فحسب وانما هو « طريقة للوجود » . وهكذا يكون الوجود معبرا
عن نمط سابق على الوعى من انماط السلوك ، هو انتقال من الوجود
فى ذاته الضخم الى الوجود لذاته الشفاف (الوعى) . وهكذا لا يقتصر
الوجود على البشر فكل الكائنات الحية لها نوع من الوجود ، وان كان
مختلفا عن الشكل الانسانى (٢) .

ان واقعة كون ادراكى الحسى متجسد تعنى انه يعبر عن منظورى
الخاص . فاذا اهتمت بخبرتى الالراكية الحالية ، فيما يرى ميرلوبونتى ،
فاننى ادرك ائى مجرد لحة او صورة جانبية لى موضوع ، اى لئى

(1) Spiegelberg op cit p 541.

(2) Ibid , p 542

أرى فى زمن معين من زاوية واحدة . ومن الممكن بالطبع أن اغطى الموضوع المدرك بواسطة ادراكات متتالية عن طريق الدوران حول الموضوع والنظر إليه من جهات وزوايا مختلفة . ولكننى لا أرى أكثر مما يتجه منظورى ولذا فإن الأشياء لا تبدو متحدة تحديدا كاملا فى الخبرة الادراكية ، لأننى لا أستطيع أن أرى الشيء من كل جوانبه فى وقت واحد . كما انى أرى عالمى المرئى فى ضوء بنيات أو أشكال ذات معنى لا إلهك بشكل علم تغييرها . فعالمى المرئى ككل يوجه نظرى ، وينسب قيمة ومعنى الى كل جزء من مجالى فى شكل نمط متكامل . فيعتمد ادراكنا للالوان مثلا على بنية مجالى المرئى والبصرى كما تتشكل بواسطة مستوى الاضاءة ودرجتها . يعبر الادراك الحسى اذن عن قصيدة اجرائية فيما يرى ميرلويونتى كما يعبر عن وحدة قصيدة للجسم فى تكلف مع العالم (١) .

وإذا كانت افعال الادراك ، كالرؤية واللمس والسمع ، تكشف عن هذا التواصل والتلاقى بين المدرك والمدرك ، وتبين أن مفتاح عملية الادراك قائم فى المحسوس ذاته وفى معناه الذى لا يفصل عنه ، فإنها تكشف فى الوقت ذاته أن الادراك يجاوز هذا المعنى الضيق ويمضى الى أبعد منه . فيتبغى الانتقال اذن من المحسوس الى اللامحسوس ، أى الى المعنوى الكامن فى المحسوس والذى يعطى معناه . ونحن قد عرفنا أن الوقوف عند الذات أمر غير ممكن وأن جميع عمليات الادراك تخرجنا من ذاتنا . . كذلك الوقوف عند المعنوى غير ممكن لأن المعنى هو معنى المحسوس ، أى أنه مرتبط به قائم فيه . وإذا كانت الخاصية النظرية والاضافات اللامتناهية قد جعلت الادراك الحسى تسلسلا ناقما لا يكتمل أبدا ، فإن الوقوف عند المحسوس يكون بالمثل أمرا مبتعاً . واذن فسر الادراك لأ يقوم فى الأنا وحده أو المحسوس وحده أو المعنوى

نستنتج

وحده ، وإنما يقوم في الإضافات المستمرة والاحالات المتباعدة (١) .
ويبقى أن نتساءل عن العلاقة بين المحسوس واللامحسوس ، فيقول
ميرلويونى « ثمة علاقة بين المرئى واللامرئى ، حيث اللامرئى لا يكون
فحسب غير مرئى ، وإنما حيث يكون غيابه محسوسا فى العالم ، وحيث
يشكل الفراغ الذى يشير اليه بلحده من نقاط العبور للعالم » (٢) .

وهذا يعنى ان اللامرئى هو « خلف » المرئى رؤية متوقعة أو
مشرقة . وهى تحتاج بالضرورة الى الألفا الذى ينبه اليها ويدركها (٣) .

ان الإدراك الحسى للآخر ووجود عالم للتواصل بين الذات
لا يشكل أى مشكلة سوى بالنسبة للبالغين ، أما الطفل فيعش فى
عالم يعتقد أنه متاح بالنسبة لكل من يحيطون به ، أنه لا يمس ذاته
ولا الآخرين كذاتيات منعزلة ، ولا يشك لحظة فى أننا جميعا ، وهو معنا ،
مجدودون بوجهة نظر معينة عن العالم . لذا فإنه لا يخضع لتفكيره ولا كلامه
للتنقد ، فإنه لا يملك بعد العلم الخاص بوجهات النظر . ويرى بياجييه
أن الطفل ينظر الى البشر باعتبار أن رؤوسهم فارغة منكبين على عالم
وحيد يحدث فيه كل شيء ، حتى الأحلام وحتى الفكر ، مادام لا يتميز
عن الكلمات . أن الآخرين هم النظرات التى تفحص الأشياء ، ولهذه
النظرات وجود مبدى بالنسبة لى الى الحد الذى يجعل الطفل يتساءل
كيف لا تتحطم النظرات عند التقائية (٤) . وإذا كان بياجييه قد جعل
إدراك الآخر والعالم الذى يتحقق فيه تواصل للأفراد قاصرا على

(١) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٥٥

(2) Merleau - Ponty. *Le visible et l'Invisible* p.281 , cité par :

الشارونى ، مرجع سابق ص ١٥٥

(٣) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٥٥

(4) Piaget *La représentation du Monde chez l'enfant* p. 21
Cité par Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception* op ,
cit p 408

الطفل ، من حيث ان الطفل يعيش فى عالم لا يرتاب فيه ان الآخرين موجودون وحيث لم يتحقق فيه بعد من الكوجيتو حيث يبدأ الصراع بين الذوات ، فان ميرلوبونتى يرى ان هذا الصراع لا يمكن ان يبدأ كما لا يمكن للوعى ان يرتاب فى حضور الذوات الغريبة التى ينكرها ، الا اذا كان هناك من قبل وسط مشترك ، اى وجود نوع من الاتصال الاصلى بين الانا والآخر ، ذلك الاتصال الذى نتذكره عن عالم الطفل (١) . حقا ان الصراع يبدأ مع الكوجيتو ، وكل وعى يبحث عن موت الآخر - على حد تعبير هيجل ، الا ان الصراع كى يبدأ والوعى كى يشك فى الوجود الغريب عنه الذى يرفضه يحتاج فيها يرى ميرلوبونتى الى وسط مشترك حيث توجد مشاركة اولية سابقة بين الذوات ، وتمثل اساسا فى عالم الطفل .

ان ميرلوبونتى ولا شك قد اعجب بالاتجاه الجديد لعلم النفس فى عصره وان كان قد وجه اليه بعض الانتقادات ، الا انه وجد انه قد حدث انقلاب فى هذا المجال جعله يتقارب مع الاتجاه الجديد فى الفلسفة . فقد مال علم النفس الآن الى النظر الى الاحساسات على اساس ان الحواس متصلة ، ولا نستطيع ان نفصل الرؤية مثلا عن اللمس او السمع او غيرها من الحواس . لقد كان سيزان الرسام المعروف يقول انه يرى النجمة والصلابة والطراوة وحتى رائحة الاشياء ، فلم يعد ادراكى الحمى هو مجموع المعطيات البصرية اللمسية السمعية ، ذلك اتى ادرك بطريقة غير منقسمة بواسطة كيانى باكله . انا أدرك اذن بنية وحيدة للشيء او طريقة وحيدة للوجود تتحدث الى كافة حواسى (٢) .

لقد كان علم النفس التقليدى يعلم انه توجد علاقات بين مختلف اجزاء مجالى البصرى مثلا يوجد بين معطيات حواسى المختلفة الا انه

(١) الشارونى ، رجع سابق ص ١٣٧

(2) Merleau - Ponty . Sens et non - sens. op. cit, p 86

كان يرجعها الى الذكاء والى الذاكرة . وقد اكدت الدراسات بعد ذلك ان استمرار الالوان والاشياء لا يبنى بواسطة الذكاء وانما يفركه البصر اذا ما اقترن او تبنى تنظيم للجمال البصرى ... فعندما ادرك ، اننا لا افكر فى العالم وانما العالم منتظم لى . ان ادراك الحركة ذاته ، الذى كان يبدو انه يعتمد مباشرة على نقطة استدلال يختارها للذكاء ، ليس بدورته سوى عنصر فى التنظيم الكلى للجمال . أن الحركة والمكون يتوزعان بالنسبة لنا فى محيطنا ليس حسب الغرض الذى يروق لذكائنا ان يبينها فحسب ، وانما حسب الطريقة التى نضع بواسطتها انفسنا فى العالم وحسب الموقف الذى يأخذه جسدنا (١) .

كما ادخل علم النفس الجديد تصورا جديدا لادراك الآخر فعلم النفس التقليدى كان يقبل دون نقاش التمييز بين ملاحظة داخلية او استبطان وملاحظة خارجية . « والوقائع النفسية » مثل الغضب والخوف لم تكن لتعرف الا من الداخل بواسطة من يشعر بها او يعانى منها . ولكى يفسر الدافئ هذه المشاعر كان لابد ان يلجأ الى المعرفة الموجودة بداخله عن الغضب والخوف وبواسطة الاستبطان دون ان يكون على ادراك العلاقات الجسمية للغضب والخوف من الخارج . الا انه الاتجاه لم يعد كذلك فى زمنه ميرلوبونتى ، فلم يعد الغضب او الخجل او الكراهية وقائع نفسية مختفية فى لعمق اعماق وعى الآخر . وانما هى اتجاهات من السلوك مرئية من الخارج ، فهى على هذا الوجه وفى هذه الحركات ، ولم تعد مختفية وراءها . وفى رأى ميرلوبونتى ان علم النفس لم يبدأ تطوره الا يوم ان قلع عن التمييز بين الجسم والعقل ، أى يوم ان تخلى عن المنهجين : منهج الوصف الداخلى ومنهج علم النفس الفسيولوجى ... فان ندرك علم نفس الغضب يعنى ان نبحت عن تحديد معنى الغضب ، وان نتساءل عن دوره فى الحياة الانسانية ؛

(1) Ibid p 92.

وعن فائدته ؟ فالانفعال ليس واقعة نفسية داخلية وانما يعبر عن تغيير
فى علاقاتنا بالآخر ومع العالم كما يبدو فى موقفنا الجسمى . ويعنى
هذا ان الآخر يبدو ابنى كسلوك (١) .

ويربط ميرلوبونتى بين عديد من الاشياء تشكل فى رايه السلوك ،
فاننا نتعرف على بنية معينة مشتركة لكل من الصوت وهيئة الوجه
والحركات ويظهر الشخص ، فكل شخص بالنسبة لنا ليس سوى هذه
البنية او هذه الطريقة فى الوجود داخل العالم . وهكذا نضل مع
علم النفس الجديد « *La Nouvelle Psychologie* » الى ان
نرى الانسان كوجود ملقى وكأنه مرتبط بالملم برابطة طبيعية . وهكذا
نتعلم ان نرى الملم الذى نجد تفقشنا على اتصال به بواسطة كل
مساحة فى وجودنا ، بينما علم النفس التقليدى يتخلى عن العالم المعاش
من أجل ما يتجه اليكاه العلمى فى بنائة (٢) .

وتمطينا المسينا مثل علم النفس الجديد سلوك الشخص او مسلكه .
اى تصرفه . فالرواية تعطى افكار الانسان بينما تقدم المسينا طريقة
خاصة للوجود فى العالم والتعامل مع الاشياء والآخرين . وتعتبر
المتعة والالم والحب والكراهية بالنسبة للمسينا سلوكا او تصرفات
مثليا هو اوضع بالنسبة لعلم النفس الحديث (٣) .

لقد انتهى ميرلوبونتى الى ان علم النفس والفلسفات المعاصرة تشتت
فى خاصية انها تقدم الوعى الذى قذف به داخل المالم ، يخضع للنظرة
من جانب الآخرين فيتعلم منها ما هو عليه ، ولم تصد تقدم مثل
الفلسفات التقليدية العقل والمالم . الوعى والآخرين . ويقصد
ميرلوبونتى بالفلسفات المعاصرة هنا الفنونولوجيا الوجودية . ويرى

(1) Ibid p. 94.

(2) Ibid p. 96.

(3) Ibid p 104

ان جزءا كبيرا من هذه الفلسفات يتمثل فى الاتدهاش ازاء هذا التاصيل للذات داخل العالم وللذات داخل الاخر ، كما يتمثل فى وصف هذا التناقض وهذا الخلط والبقاء الضوء على الرابطة بين الذات والعلم ، الذات والاخرين ، وكشفها بدلا من تفسيرها كما كان يفعل التقليديون بالجوء الى العقل المطلق(١) . وهو ما قدمه ميرلوبونتى من خلال فلسفته الفنونولوجية الوجودية .

ونستطيع القول فى النهاية ان عبارة استاذنا المرحوم الدكتور يوسف مراد تنطبق على ما قدمه ميرلوبونتى فى مجال علم النفس ، ويقول فيها : « ان علم النفس الوجودى نشأ فى احضان الفنونولوجيا وترعرع فى كنف الفلسفات الوجودية فهو بحكم نشأته الاولى من حقه ان يمد نفسه علها خالصا مادامت الفنونولوجيا تحاول وضع الدعابة الاولى للمعرفة العلمية اليقينية ، ويحكم اندماجه فى تيار التفكير الوجودى له ان يقاخر بانه الصق من غيره بالواقع الفردى وبالاخبارات المعيشية فكانه ارتقى فوق الثنائية وحل النزاع القائم بين الذاتية والموضوعية دون ان يفوته شئ من ثراء الواقع ودون اغفال دلالاته المتعددة(٢) .

(1) Ibid p. 105.

(٢) مراد وهبة (محقق) ، يوسف مراد والمذهب التكاملى .

مرجع سابق ، ص ٣٣٤ .

الفصل الثالث

علم الاجتماع

تمهيد :

أولا - الفلسفة وعلم الاجتماع :

- ١ - الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع •
- ٢ - هوسرل ونظرية علم الاجتماع والفلسفة •
- ٣ - للتكامل بين الفلسفة وعلم الاجتماع •

ثانيا - دراسة الفرد والمجتمع :

- ١ - الاتجاه الوضعي •
- ٢ - الاتجاه البنيوي •
- ٣ - مؤلف ميراثيونى من دراسة الفرد والمجتمع •

لم يهتم ميلويونتي بعلم الاجتماع قدر اهتمامه بالسياسة او علم النفس ، فلم يوليه نفس الدرجة من الاهمية ولم يفرده بـ مؤلفات منفصلة ، وإنما جاءت آرائه وأفكاره عنه فى طيات كتبه الرئيسية مثل « بنىة السلوك » او « فنومولوجيا الادراك الحسى » حيث اثار موضوع العالم الاسمانى والاخر والذاتية المتبادلة ، وفى بعض مقالات كتبه المتأخر « علامات » ، وفى شذرات متفرقة من الكتاب الذى نشر بعد وفاته « المراثى واللاثرى » أو بالأحرى فى الجزء المهد لهذا الكتاب الذى ورد تحت عنوان مذكرات العمل *les notes du travail*

وقد اعتبر ميلويونتي الانثروبولوجيا او الانثولوجيا^(١) كما كان يطلق عليها أحيانا - جزءا من علم الاجتماع ، وتحدث عنها فى هذا الاطار . ولم يخف ميلويونتي اعجابه بكلود ليفى ستروس *Levi-straues* لحد اقطاب المدرسة البنيوية *structuralisme* ، وعلق على عديد من افكاره ، إلا ان واحدا من أهم كتب ليفى ستروس وهو « العقلية المتوحشة » *La pensée sauvage* لم ينشر الا بعد وفاة ميلويونتي ، وقد اضاف فيه ليفى ستروس الكثير بما يتجاوز ما جاء فى كتبه السابقة ، مما يجعلنا نستنتج ان رأى ميلويونتي عنه يعتبر ناقصا فى بعض جوانبه ، إذ أنه فهم بعض الجوانب لدى الانثروبولوجى الكبير لم تتبلور فيها إلى ذلك من آراء ..

وكان ميلويونتي حريصا على بيان أهمية اتصال الفلسفة بعلم

(١) كثيرا ما يستخدم التعبير انثولوجيا .. *Ethnologie*

فى التراث الفرنسى ، ويطلق عليه ايضا « علم دراسة الشعوب » أو « علم الاعراق البشرية » وأكثر التعبيرات استخدما هو انثروبولوجيا *Anthropologie* .

الاجتماع ويعجب للفرقة التي استمرت طويلا ويدات عند انفصال العلوم الانسانية عن الفلسفة حاصلة لدى الوضعية . لقد وجد ان الفلسفة المعاصرة بها تحمله من تطور وكما تتمثل بالذات في الفنونولوجيا الوجودية قادرة على اثناء علم الاجتماع المعاصر ، ومن الخطأ فصل المجالين للتداخل الكبير الموجود بينهما . لقد قال ميرلوبونتي بالجسم او الذات او الكوجيتو او الوجود كما قال بعلاقته بالموضوع او الآخر هو المجتمع او العالم ؛ وكل طرف في هذه العلاقة يشير الى الطرف الآخر فهي طرق ومستويات متداخلة .

وذهب البعض الى اعتبار الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتي انثروبولوجيا فلسفية (١) ، وذلك لتركيزها على فهم الانسان ووجوده الواقعي ، وتقديرها لوجهة نظر موحدة للوجود الانساني والبنيات العامة للوجود في العالم . لقد اثبتت الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتي مقدرتها على التطبيق في مختلف مجالات الخبرة المعاشة ، كما راينا في الجزء الخاص بالسياسة والجزء الخاص بعلم النفس وكما سنرى مع علم الاجتماع . فالفلسفة قادرة على تناول موضوعات دأبت علوم انسانية او اجتماعية متخصصة على تناولها بالدراسة والبحث ، وفي هذا اثناء وتطوير لتلك المجالات .

لقد رأى ميرلوبونتي ان اللغة والمجتمع يحققان علاقة الربط بين كل من المثل والوصفي وهو ما يشكل منهج الفنونولوجيا الوجودية . فان اللغة توجز باعتبارها تنظيما يتعالى على الفرد الا انها في الوقت نفسه تمجز عن الوجود في انعزال عن الكلمات الحية التي نعبر بها في احاديثنا اليومية . وبنفس الشكل يتعالى المجتمع عن الذات بمعنى ان الممارسة العملية والعلاقات الاجتماعية تخلق عبر الزمان الاتفاقات والقوانين والتنظيمات التي تشكل وقائعية المجتمع ، وتحوله الى شيء

(1) Spurling op cit, p. 164.

ضخم فى مواجهة الفرد • الا ان الواقع الاجتماعى يعتمد فى وجوده على استعداد الأفراد او اتفاقهم على رؤيته كواقع ، مادام المجتمع يوجد فقط من خلال الممارسة العملية للأفراد الذين يعملون فى انسجام • ومن هنا يمكن ان نرى لماذا تشكل الحرية بنية ضرورية للوجود فى العالم ، مادام البشر هم الذين اقاموا العالم الاجتماعى الذى نعيش فيه ، وبالتالى فهم القادرون على تغيير او تحطيم ما سبق ابتداعه(١) •

١ - الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع :

رفض ميرلوبونتي بشدة هذا الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع ورأى استحالة اذا كنا نريد فلسفة سلبية وعلم اجتماع صادق ، كما رأى فيه اضعافا لمنطى الدراسة من جهة اخرى • وقدم أدلة على وجهة نظره هذه • لقد عاشت الفلسفة وعلم الاجتماع فى ظل نظام من الفرق لم ينتج فى اخفاء التناقض بينها الا عن طريق رفض كافة نقاط اللقاء وإعلاقة نمو الاثنين ، وجعل كل منها غير مفهوم بالنسبة للآخر ، أى عن طريق جعل الثقافة « Culture » فى موقف أزمة مستمرة • الا ان ميرلوبونتي يرى أن روح البحث بما جبلت عليه قادرة على قلب هذه الأوضاع وأن التقدم الذى طرأ فى كل مجال على حدة يتيح اليوم اعادة النظر فى العلاقات بينها • ولربما كان الفصل القائم بين الفلسفة وعلم الاجتماع غير معنن بالطريقة او المبارات التى يعلن من خلالها ميرلوبونتي ذلك ، ذلك انه يرى أن اعمال الفلاسفة وعلماء الاجتماع بالرغم من قيامها على مبادئ مفرقة الا أن اعمالهم الواقعية غير قاصرة عليهم • وهناك بالرغم من الفرقة معنى مشترك يؤدى فى نهاية المطاف الى التوفيق بين المعرفة والفكر ، وذلك عن طريق إرجاع الفلسفة والعلوم الإنسانية الى ما يبدو انه يشكل نمطها الخاص(٢) •

(1) Ibid p. 170.

(2) Merleau - Ponty . Le philosophie et la sociologie. Reproduit dans Signes . op cit, pp 123 - 142 , p.123

. . والوضع كما يرسمه ميرلوبونتي هو الآتي : فيبينما تلتقى فلسفات كبيرة في محاولتها التفكير في العقل وتبعيته - أي الأفكار وجريتها والفهم والاحساس ، فلنه توجد أسطورة تصور الفلسفة على أنها التأكيد السلطوي للاستقلالية المطلقة للعقل . على كل الأحوال لم تعد الفلسفة تساؤل بل أصبحت جسماً من النظريات التي تتحقق كي تكفل لعقل ثاقب الامتصاص بذاته وبأفكاره (. وقد استلنى ميرلوبونتي هوسرل من هذا الشكل الذي صورته للفلسفة ، حيث أوضح أن هوسرل لحس قبل أي شخص آخر باتصال كافة لشكال الفكر ، واننا غير مطالبين بتدمير علوم الإنسان كي نقيم الفلسفة ، كما اننا غير مطالبين بتدمير الفلسفة من أجل تأسيس علوم الامتنان ، وقد رأينا بعضاً من هذه الآراء في عرضنا لموقف هوسرل من علم النفس ، وسوف نوضح موقف هوسرل في صفحات قادمة) . ومن جهة أخرى تقوم أسطورة المعرفة العلمية التي تتوقع من مجرد تمنجيل الوقائع ، ليس فقط علماً للأشياء في العالم ، وانما أيضاً علماً لهذا العلم ، أي علم اجتماع المعرفة

une sociologie du savoir . وعلى هذا العلم الجديد أن يغلق على ذاته عالم الوقائع واضعاً فيه كل شيء حتى الأفكار التي نبكرها لتأويل هذه الوقائع . وتعارض هاتان الأسطورتان كما تتقابلان في آن واحد . فالفيلسوف وعالم الاجتماع في وضعهما المتعارض يتفقان على الأقل حول بيان الحدود التي تأمن عدم تلاقيهما على الإطلاق . ألا أن هذا الحاجز لو تم رفعه سوف يدمر كل منهما الآخر . لقد بدأ كلاهما في التنازع على المعقول ، ويمبر الانفصال القلائم بينهما عن الحرب الباردة (١) .

فإذا ما أراد أي بحث أن يركز اهتمامه في ظل هذه الظروف على كل من الأفكار والوقائع فإنه يجد نفسه منقسماً ، ذلك أن الوقائع بدلا من أن يتم فهمها كمحفزات *stimulants* وكضمان لجهد دينامييتها الداخلية فلننا توضح في مصاف فضل حاسم *une grâce péremptoire*

عليها ان ننتظر منه كل شيء . بيننا الأفكار معفية من حيث
البدا من أى مواجهة مع خبرتنا بالعالم وبالأخر وبأنفسنا .
وقد اعتبرت عملية الذهاب والاياب من الوقائع الى الأفكار وبالعكس
مداة باعتبارها عملية مدعية - بالنسبة لكل من العلم والفلسفة - ذلك
انها من وجهة نظرها تجرد العلماء من التأويل النهائى للوقائع التى
جمعوها بأنفسهم ، وتلزم الفلسفة بنتائج البحث العلمى التى ما زالت
مؤقتة (١) .

وقد اعتبر ميرلوبونتى ما سبق موقفا متشجدا ينتج عنه نتائج
غير مشجعة ، فاذا كانت للأبحاث المختلطة عيوبها فيرجع هذا الى أن
المنظور الفلسفى والمنظور العلمى لا يتفقان . وقد انتقد ميرلوبونتى
هذا الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع بأسلوب متسلخ يميل فيه
على الموقفين المتعارضين . فاذا كان كل منهما لن يعرف اليقين الا بشرط
ان يجهل الآخر فعليها اذن ان نخفى عن عالم الاجتماع المثلية
« *idealisation* » التى تملكها الواقعة الخام وهى عصب عمله ،
وعليه ان يجهل كشف المعانى التى هى سبب وجوده ، وكذا بناء
النماذج الفكرية للواقع التى بدونها لم يكن لوجود علم للاجتماع ،
كما لم يكن لوجود فيزياء جاليليو فى القدم . عليه اذن ان يرجع الى
استقراء بكون وعليه ان يدرس الواقعة الاجتماعية كما لو كانت غريبة
عنه ، كما لو كانت دراسته لا تدن بشئ للخبرة الموجودة لديه باعتبارها
ذاتا اجتماعية ، للذاتية المتبادلة *intersubjectivity*

وذلك بحجة أن علم الاجتماع ليس قلما بعد على هذه الخبرة للعاشرة ،
وانما هو تحليل لها وتوضيح وتجريد ، وأنه يهز وعينا الأولى بالعلاقات
الاجتماعية ، جاعلا من العلاقات التى نعيشها متغيرا متميزا للغاية يختص
بدينامية تبدو فى بدايتها غير متوقعة من جانبنا ، ولا نتعلمها سوى فى
اصبائنا بالفتشكلات الثقافية الأخرى . وتتنامى الموضوعية اليقين القائم

(1) *Ibid*

على كوننا غير قادرين على توسيع خبرتنا بالعلاقات الاجتماعية ،
أو تشكيل فكرة العلاقات الاجتماعية الصادقة سوى عن طريق الماثلة
« analogie » مع تلك العلاقات التي سبق أن عشناها أو بالاختلاف
بمعا ، ويختصر عن طريق ادخال تغيير متصور لها يظهر في ضوء
معنى جديد . ويمطى ميرلويونتي مثالا من العلم الطبيعي : أن حركة
مسقوط جسم معين على سطح مائل تتضح أكثر ويلقى عليها ضوء
جديد بفضل الفكرة الخالصة عن المسقوط البحر (١) .

ويعطى ميرلويونتي مثالا آخر من الأنثروبولوجيا : فبعض الثقافات
تبين أن الأطفال يعاملون كولد عمومتهم كأنهم ذويهم ، وتتيح هذه
الوقائع رسم توضيحي لنسق القرابة في البفسارة موضع البحث .
الا أن الملاحظ أن الارتباطات المسجلة تعطى فقط شكل القرابة
أو حدودها في هذه الحضارة ، وهي مجرد أشكال من السلوك تسمى
بواسطة التعريف الأسى « قرابة » وتعتبر في بعض المواضع عن نقاط
للمعنى لا تحمل اسما ، فلم ينسب لها معنى اجتماعى بعد . ولن تعبر
الصياغات التى تلخصها سوى عن عملية فيزيائية أو كيميائية لها نفس
النشك ، مادنا لم ننجح فى أن نضع أنفسنا فى التنظيم كما تشكل ،
ولم نفهم نمط القرابة التى تشير إليها كافة هذه الوقائع كما لم نفهم
بأى معنى ينظر بعض الأفراد فى هذه الثقافة الى أفراد آخرين من
نفس الجيل نظرهم الى ذويهم ، وأخيرا ما دنا لم ندرك البنية الشخصية
والشخصية المتبادلة التى تشكل القاعدة ، ولا العلاقات التنظيمية
الطبيعية ومع الآخر التى تجعل الارتباطات الملاحظة ممكنة (١) .

أن الدينامية العميقة للكل الاجتماعى ليست معطاة فى رأى
ميرلويونتي مع خبرتنا الضيقة بالحياة مع الآخرين ، وإنما نستطيع
فقط ، عن طريق ابتعادنا عن مركز هذه الدينامية decentration

واقترابنا منها من جديد « *recentration* » ، التوصل الى تصورها .
ويمضى ميرلوبونتي مثالا على ذلك مشتقا من علم النفس : قابلية من
تصورات فرويد عن الجسم نستطيع ان نرسم لوحة بكل الانماط البارزة
الخاصة بفتحات جسم الطفل . . . الا ان هذه اللوحة لا تتبنا شيئا
عن العلاقات مع الآخرين ومع الطبيعة التي تقوم بتعريف الانماط الثقافية ،
ما دينا لا نرجع الى المعنى النفسى لكل من الفهم او الجهاز التناسلى فى
خبرتنا المعاشة ، بحيث نرى فى الاستخدامات المختلفة التى تقوم بها
الحضارات تركيزات لتشكيل اولى للجسم باعتباره مركبة الوجود داخل
العالم . ان اللوحة او الرسم المقدم لا يشكل سوى دعوة الى تصوير ابتداء
من خبرتنا بالجسم اساليب اخرى لحراسته . ان الخبرة المتحققة فينا
لا ترد ابدا الى شرط امكان بسيط ضمن الامكانات الأخرى ، ما دينا نتصور
الامكانات الأخرى على خلفية هذه الخبرة المتميزة حيث نتعلم كيف نعرف
على الجسم كبدا « بناء » وذلك معها كفت هذه الامكانات مختلفة
عنها (١) .

فاذا كانت النزعة الموضوعية *Objectivisme* او النزعة
المعلمية المتطرفة *scientism* مستنجد فى حرمين علم الاجتماع من اى
استعانة بالمعائى ، فانها لن تحرره من الفلسفة سوى عن طريق
الحيلولة بينه وبين نكاه موضوعه . وقد نستعين بالرياضيات فى المجال
الاجتماعى ولكننا لن نحصل على الجانب الرياضى للمجتمع موضوع البحث .
ان عالم الاجتماع يمارس الفلسفة فى الاطار الذى هو مكلف من خلاله
بفهم الظواهر وليس مجرد تسجيلها . وفى لحظة التأويل هذه يتحول
عالم الاجتماع الى فيلسوف ، فى رأى ميرلوبونتي . ويعنى هذا القول
بان الفيلسوف المتخصص مؤهل لاعادة تأويل الوقائع التى لم يتم بلحاظتها
بنفسه ، اذ كانت هذه الوقائع تعبر عن شئ مخالف لما رآه عالم
الاجتماع فيها ، او اذا ما كانت تعبر عن شئ يتجاوز ما رآه فيها ،

(1) Ibid p. 126 - 128 .

فإذا كان جوهر الشيء المادى كما قال هوسرل لم يبدأ مع الفنونولوجيا وانها مع جاليليو فيكون من حق الفيلسوف قراءة جاليليو وتاويله (١) .

وكما بين ميرلوبونتي كيف تؤثر هذه الفارقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع على تطور المعرفة ، فإنه قد بين كيف تكون أكثر إجحافا بالفلسفة . ويتساءل كيف يستطيع أى فيلسوف واع أن يقترح بجدية منع الفلسفة من ارتياد العلم ؟ ذلك أن الفيلسوف يفكر دائما فى شيء ما : فى مربع على الرمال ، فى الحصان ، فى الدولة الرومانية .. وما الى ذلك . يفكر إذن الفيلسوف فى خبرته وفى عالمه . فكيف نعطي له الحق فى نسيان ما يقوله العلم بصدد نفس هذه الخبرة ونفس هذا العالم ؟ واننا لنجد تحت التعبير الجهمي « علم » عملا منظما أو ممارسة منهجية - تضيق وتوسع ، تتضح ويقل وضوحها - تختص بنفس الخبرة التى تبدأ مع ادراكنا الحسى الأول . هى مجموعة وسائل للدراك الحسى وللتصور وأخيرا للحياة متجهة نحو نفس الحقيقة التى قامت خبرتنا الأولى باثبات ضرورتها بداخلنا . ويحدث أن يشتري العلم دقته مقابل تعميم ، فيتمثل العلاج حينئذ فى مواجهته بخبرة متكاملة *« expérience »* *« intégrale »* ، لا بمعرفة فلسفية نجهل مصدرها (٢) .

٢ - هوسرل وقضية علم الاجتماع والفلسفة :

يعتبر هوسرل صاحب فضل فى هذا الموضوع ، فقد تابع منذ تطور فلسفته فى مرحلتها الأخيرة ، بشكل متزايد ، جهود لإضافة الماهيات المورفولوجية والخبرة الانتولوجية الى رؤية الماهيات ، وهو مجال اوقوف فى البحث تستطيع من خلاله الفلسفة الالتقاء بالمعرفة الفعالة . لقد اعتقد فى البداية بوجود اختلاف بين النظامين إلا أن فكرته بعد ذلك عن وجود توازى بين معرفة وضعية وفلسفية ، هذا التوازى الذى يجعل

(1) Ibid p. 127.

(2) Ibid p. 128.

كل تأكيد فى احداها يتناسب مع تأكيد للآخرى ، فكرته هذه قادته الى احتواء متبادل ... *enveloppement réciproque* لما عن البعد الاجتماعى *Le social* فعلينا ان نعلم كيف يمكن ان يكون فى آن واحد « شيئا » نعلم كيف نعرفه دون أفكار مسبقة ، « ومعنى » لا تتيج المجتمعات التى نتعرف عليها سوى فرصة واحدة لظهوره ، أى كيف يستطيع هذا البعد الاجتماعى ان يكون قائما فى ذاته *en soi* وفى داخلنا ... *en nous* . وفى هذه المتاحة يرى ميرلوبونتى ضرورة الالتزام بالمراحل التى يتجه بواسطتها هوسرل نحو التصورات النهائية حيث يتم الاحتفاظ بها وفى نفس الوقت يتم تجاوزها (١) .

وقد اعتبر هوسرل وميرلوبونتى اللغة رابطة اجتماعية هامة ، فهى تربط بين الفرد والآخرين ، بين الفلمسة وعلم الاجتماع . فيضع هوسرل كمبدأ فكرة اننا لا نستطيع ان نفهم وظيفة لغتنا ، والدخول فى معرفة حققة للغات الأخرى ، الا اذا اسسنا قبل ذلك لوحة « للشكل المثالى » للغة وللمباط التعبير التى تنتمى اليها بالضرورة ، اذا كانت تريد ان تكون لغة : وهنا فقط نستطيع ان نفهم كيف تساهم اللغة الانسانية واللغة اللاتينية واللغة الصينية ، كل لغة بطريقتها ، فى هذه الايديتيكية العامة او المساهية العامة وان نقوم بتعريف كل لغة منها باعتبارها خليطا بنسب مبتكرة « لأشكال المعنى العامة » ، وهو تحقق مشوش وناقص « للنحو العام والعقلانى » . يتعين اذن إعادة بناء اللغة بواسطة عملية تركيبية ابتداء من البنيت الأساسية لكل لغة مبتكرة (٢) . ومعنى هذا اننا لا نستطيع فهم لغة ما باعتبارها وسيلة للتعبير الانسانى الا عن طريق وضعها على خلفية نظرية عامة فى اللغة

(1) Ibid .

(2) Ibid p. 120 .

ثم وصفها . وهكذا يتطلع هوسرل مثله فى ذلك مثل علماء النحو فى القرنين السابع عشر والثالث عشر الى تأسيس علم عام للنحو (١) .

ويبدو الفكر الفلسفى لدى هوسرل مستقلا تماما وقادرا بمفرده على الوصول الى المعرفة السليمة بالرجوع الى الماهيات التى تعطى مفاتيح الأشياء . وهكذا توضع الخجرة التاريخية بالعلاقة الاجتماعية موضع شك لصالح رؤية الماهيات . فالخبرة تقدم لنا «عمليات اجتماعية» ، «وتكوينات ثقافية» وإشكال للقانون والفن والدين ، ولكن بسبب اتصالها بهذه التحقيقات الابريقية فقلنا لن نصل الى معرفة ما تعنيه هذه العناوين التى توضع فى اطرافها ، ومن ثم ما اذا كان المستقبل التاريخى لهذا الدين او لهذا الشكل من القانون أو الفن يتملك بماهيتها ، ويحكم على قيمتها ، أم على العكس ما اذا كان هذا القانون أو هذا الفن أو هذا الدين يحتوى على احتمالات أخرى (٢) .

ويحاول ميرلوبونتي توضيح أفكار هوسرل حول هذا الموضوع بمقابلته بفكرة الدين لدى دوركايم . فيأخذ مثالا من أحد بحوث دوركايم المتضمنة فى « الأشكال الأولية للحياة الدينية » حيث يطرح دوركايم مشكلة المقدس *le sacré* ويدرس هذه الظاهرة لدى القبائل الاسترالية . وينتهى بالقول بأن أصل فكرة المقدس هو البعد الاجتماعى ، وهو ما يمثل أساس الظاهرة الدينية . وهكذا يصل الى ماهية الحياة الدينية ، مما يتيح دراسة أى دين آخر على هذه الخلفية . ويتضح هنا لميرلوبونتي شرعية أفكار هوسرل : فان بحث دوركايم هذا اعنى ... هل يمثل المقدس بنية تحتية لكل دين ؟ ان مشكلة هوسرل تتمثل فى التساؤل : ما هى ماهية الدين ؟ فإذا كانت هى المقدس فمعنى ذلك ان

(1) Merleau - Ponty , *Les Sciences de l' Homme et la phénoménologie* dans *Bulletin de psychologie* Op. cit. p 150

(2) Merleau - Ponty *Signes*, Op. cit. p. 129

دوركايم يقدم عنصرا ما ولكن فى حالة عدم وجود المقدس فى دين معين ،
أو اذا لم يكن يوجد سوى كظاهرة ثانوية ، فهنا لا تكون لنتيجة دوركايم
اى قيمة . بالاضافة الى اننا يمكننا ان نتصور فكرا دينا معنا . نميزا عن
كافة الأشكال الثقافية التى يخلو الدين فى اطرافها . ونفس الشيء ينطبق
على الفن والقانون ، فيظل البحث مشوشا ما لم نحدد بواسطة بحث
غير امبريقي ماهية الفن وماهية القانون (١) .

ان التاريخ فيها يقول هومرل لا يستطيع ان يحكم على فكرة ما ،
واذا ما فعل فان هذا التاريخ الذى يقوم بالتاويل يأخذ من « الدائرة
المثالية » الارتباطات الضرورية التى يدعى أنه يستخرجها من الوقائع (٢) .
ويعترف هومرل ان التصورات الخاصة بالعالم التى تدعى لكونها مجرد
الحساب الختامى ، فى كل لحظة يسمح فيها بالتفكير ، تثير مشكلة
حقيقية ، مع أخذ مكتسبات المعرفة الفعالة فى الحسبان . وترجع فى رايه
المشكلة الحقة الى أن الفلسفة تفقد معناها اذا ما تخلت عن الحكم
على الحاضر . فإى فلسفة تنصرف من حيث المبدأ عن أخذ موقف من
الحاضر لن تكون فلسفة . وفى رايه أن الفلاسفة القائلين برؤية للعالم
..... *Weltanschauung* ينثلون أيضا ، وفى رغبتهم مواجهة المشاكل
الحالية والحفاظ على نسقهم الخاص وعلى ما يكفى كى يستطيعوا الحياة
بعد ذلك ، يفقدون كل شيء . فهم لا يستطيعون الاسهام فى حل هذه
المشكلات بحماس يفوق الآخرين ، فهم موجودون مثلهم فى فلسفة
الحياة وليس فى عالم المعرفة ... *Welt wissenschaft* ، وبينما يخلون
من ذاتهم للتفكير فى الحاضر فهم يسلبون من الفلسفة الوفاء غير المشروط
الذى تتطلبه . وعندما تتأسس الفلسفة فانها تتيح التفكير فى الحاضر

(1) Merleau-Ponty. *Les Sciences d l'homme et la phénoménologie*, dans *Bulletin de psychologie* , Op Cit p 150

(2) Husserl *Die philosophie als strenge Wissenschaft* p. 325
Cité par Merleau - Ponty . *Signes* Op Cit p. 129

وأيضا في الماضي ، وفي الأزل . إن الذهاب مباشرة الى الحاضر هو عبارة من التخلي مما هو صلب ومتين من أجل ما هو واهى (١) .

لقد رأى دلتاي Dilthey أن الفلسفة لا تقام خارج الزمان بل هي وعى تركيبى ومؤقت لزام كل ما له قيمة في معارف الزمان . بينما يتخذ هوسرل موقفا من أجل الوصول الى فلسفة هي علم دقيق . أن مشروع دلتاي يستجيب حقا لحاجة شرعية : هي الحياة بعد التفكير . وفلسفة الحياة تفكر في هدف يقع في المتناهي ، هو هدف مؤقت شبيه بالفكرة الخلقية المؤقتة . أما هوسرل فيرى أن هذه الضرورة العملية لا تقم تبريرا كافيا ، فإن الفلسفة الحقيقية سوف تتخذ كموضوع للتفكير عصرنا أو زماننا الى جانب الأزمنة الأخرى ، وهنا تكون فلسفة معاصرة بحق . فمن يتمكن بفلسفة الحياة ، في رأى هوسرل يؤخرون البطل العلمي للمشكلة المطروحة . علينا إذن أن نستهدف عالم المعرفة وليس فلسفة الحياة . ولا يريد هوسرل التضيحية بالدقة الفلسفية من أجل تاريخية الفيلسوف (٢) .

وهكذا كان موقف هوسرل المبدئى ، ولكن عند رجوعه في الجزء الثانى من عمله الى مشكلات التاريخ وبخاصة في البداية الى مشكلة اللغة فانه تولى عن فكرة ذات فلسفية مهيمنة على المكتبات يتعين أن تبعد عنها لغتها كي تجد فيها وراء الحاضر الأشكال المثالية للغة صلبة . فتمثلت مهمة الفلسفة الأولى بشأن اللغة ، في اعادة كشف تاصيلنا inhérence فى نسق اللغة ، نستخدمه بفاعلية تامة لأنه موجود أصلنا بشكل مباشر كوجود جسمنا . فلم تعد فلسفة اللغة في موقف مواجهة مع اللغويات الإمبريقية التى تحاول الوصول الى موضوعية

(1) Merleau - Ponty . Signes Op. Cit p. 129

(2) Merleau - Ponty . Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de Psychologie Op. Cit p. 150

كاملة ، بل هى على العكس فى موقف اعادة كلف للذات المتحدثة أثناء
الممارسة ، فى تعارض مع علم اللغة يعاملها كموضوع (١) .

ان الموقف الفونولوجى ازاء اللغة كما عبر عنه بو H. Pos في مقاله
» الفونولوجيا واللغويات « يتيح وحده الوصول المباشر الى اللغة
الحية الموجودة فى مجتمع لغوى يستخدمها ، لا بقصد الاحتفاظ بها
وانما بهدف تأسيس مستقبل ما ، والسعى اليه وتعريفه . وهنا لا تتحلن
اللغة الى عناصر تنضاف شيئا فشيئا الى بعضها البعض ، بل هى
مثل عضو فى الجسم تتسابق كل الأنظمة لأداء الوظيفة الوحيدة ، وما
تعدد منشأها يومها كان وجودها الاصلى داخل الكل طارئا . ويرى
بيرلويوتى : اذا كان من خصائص الفونولوجيا ان نتناول اللغة بهذا
الشكل فذلك لأنها لم تعد التحديد التركيبى لكل الممكنات ، كما لم يعد
التفكير هو الرجوع الى ذات سابقة على الابريقى حائزة على مفاتيح
العلم ، ذلك ان التفكير لم يعد يملك العناصر المؤسسة للموضوع . وعلى
الذات ان تتخذ موقف الوعى داخل اتصال او احتكاك يعبر فى البداية
عن قدرتها على التفكير . والفيلسوف هو الشخص الذى يلاحظ انه يقع
داخل اللغة ، فهو يتحدث ، ولن يقتصر التفكير الفونولوجى على
المرد الواضح للشروط التى لا توجد بدونها اى لغة وانما يقع على عاتقه
مهمة كشف الشيء الذى يستدعى وجود الكلمة ، وغرابة وجود ذات تتحدث
وتفهم وتنتج نحو المستقبل ، بالرغم من المصادفات وما تنزلق اليه
اللغة من معنى . لم يعد التفكير اذن هو الانتقال الى نظام آخر يقضى
على النظام الحالى للاشياء ، بل هو منذ البداية وعى بتأصلنا فى
الاشياء (٢) .

واتجه هوسرل فى كتاباته الأخيرة الى الاعتراف بعالم الحياة
Lebenswelt ، ولصبح من خصائص الفونولوجيا الاعتراف بالعالم

(1) Merleau - Ponty . Signes Op Cit p. 180

(2) Ibid p. 181

المعاش ، وبالتالي باللغة المعاشة ، مما يفصح عن طريقة أكثر تصبها على التعبير بأن آلفلسفة لا تلك جبلة حقيقة اللغة والعالم . انها استرجاع للوغمس مبعثر فى عالما وفى حياتنا ومرتبط ببنياتها الواقعية ، كما هى أول صياغة له . وهكذا تتطور الصلة بين الفلسفة والتاريخ فى دلائل نفس حركة التفكير التى كانت تريد تحرير الفلسفة من التاريخ . وقد اعترف هوسرل بأن التاريخ أساسى بالنسبة للفيلسوف فهو يكشف له : « العقل المشترك *Gemeingeist* » ، وماذا التاريخ يعطى له ذلك فمعنى ذلك انه يتيح له التفكير فى اتصبل الذوات (١) .

وهكذا يجد الفيلسوف ان عليه ان يفهم انه لا توجد مجرد عقول تملك كل منها منظورا عن العالم ، بل ان الفيلسوف بمقدوره ان يبحث ويفكر ويرى ان كل منها فى معية مع الآخر ، ومن هنا ترتدى خارجا يتبع اما ان تكون مرئية . وهكذا لا يستطيع الفيلسوف الحديث عن العقل بشكل عام او ان يهنىء نفسه بأنه هو الذى لسمه ، وانما يتعين ان ينظر الى نفسه فى ضوء حوار يدور بين العقول ويقع فى موقع ، مثله فى ذلك مثل العقول الأخرى . وهكذا نصل الى الصياغة التى وضعها هوسرل فى كتابه « أزمة العلوم الأوربية » عندما قال : « ان الذاتية المتعالية هى .. اتية متبادلة » *intersubjectivité* . ويتصاعل مبرلوبونتى كيف نتفادى ان تختلط حدود المتعال مع الإمبريقى اذا كان المتعال هو ذاتية متبادلة ؟ ذلك اننا نرى مع الآخر ما يراه الآخر فى ، انها كل وقائعتى التى توجد متداخلة مع الذاتية ، او على الأقل موضوعة بمعنصر اساسى . فى تعريفها . وهكذا ينزل المتعال فى التاريخ ، أى لم يعد التاريخى ، بعبارة أخرى : يمثل مجرد العلاقة بين اثنتين او اكثر من الذوات المستقلة تماما ، فيوجد « داخل » يلتصق بتعريف كل منها الخاص ، ولم يعد كل شخص لنفسه فقط . ، وانما هو يعلم انه أيضا ذات فى علاقة بالآخر (٢) .

(1) *Ibid* p. 131 - 132

(2) *Ibid* p. 134

وقد لاحظ هوسرل فى فواخر حياته وكما يتضح فى كتابات غير منشورة ، أنه يحدث توسط فى المواجهة بين الواقعة والمساهية بواسطة الفكرة القائلة على ان التفكير الخالص يكشف أصلا للمعنى *genèse du sens (Sinnogenesis)* مباطن لموضوعاته • مما يستدعى ضرورة تطوير « ما هو قبل » *un avant* « وما هو بعد » ..

un après فى الممارسة ، وإيجاد سلسلة من الخطوات ، الى المراحل ترجع كل منها للأخرى ، ولا تملك أى منها ان توجد فى وجود الأخرى ، وإنما تفترضها باعتبارها منتية الى الماضى . فإذا أخذنا كمثال هندسة القرن التاسع عشر فإننا نرى أنا توصلنا مع إقليدس الى عناصر ثابتة • والمكان الإقليدى بالرغم من شكله الأزلئ هو فى الواقع تشكيل ثقافئ مرتبط بحالة معينة للمعرفة ، صالحة لزمان معين • وتثير التعديلات التى ادخلت على المكان بعد ذلك مشكلة تحول فكرة الزمان : « فالافكار لا توجد فى راحة » فيما يقول افلاطون • ومقر الفلسفة لا يقع فى الأزلئ ، او فى الحركة ، وإنما فى التاريخ ؛ التاريخ المقبل للتفكير والفهم ، التاريخ المقصدى الديالكتيكى الذى يقدم نظلها ومعنى • فيتحدث هوسرل هكذا فى أعماله الأخيرة عن « عقل فى التاريخ » *raison dans l'histoire* (١) .

٢١ | . . .

فان يكون المرء فيلسوفا لا يعنى الخروج من الوجود نحو المساهية ، وإنما هو فهم للماضى فى ضوء العلاقة التاريخية التى تجمعنا • الفهم التاريخئ إذن هو استعادة لسلسلة من العمليات الثقافية المتجددة بواسطة من خلال حاضرنا ، هذا الحاضر الحى *lebendige Gegenwart* الذى يتجدد بواسطة الماضئ والمستقبل • وهكذا يتغير البحث التاريخئ والاثنولوجئ (٢) •

(1) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie, Op Cit p 150 - 151

(2) Ibid p. 151.

لقد أوضح هومرل فى خطاب ارسله الى ليفى بريس
 Lévy - Bruhl يعلق فيه على كتابه « الميثولوجيا البدائية
 Le Mythologie Primitive ، ان الوقائع تحرك خيال الفيلسوف
 عن طريق اجباره على الاهتمام بالانسانية وفهمها ، فلا يمكن تصور
 البيئات الثقافية بواسطة تغير بتخيل (١) . والتحليل القصدى الذى
 يمثّر على بنيات العالم القديم ويميد بنائها لن يستطيع الاقتصار على
 وضح بنيات عالمنا ، ذلك ان ما يعطى معنى للبيئات هو الوسط او البيئة
 (..... le milieu (Umwelt ، ولا نستطيع ان نفهمها الا اذا فهمنا
 كيف يسيل الزمان وكيف يتأسس الوجود او الكائن فى ثقافته . ويذهب
 هومرل الى حد القول بان النسبية التاريخية لها تبريرها باعتبارها
 واقعة انثروبولوجية (٢) . وهكذا يتحقق اللقاء بين الانثولوجيا او
 الانثروبولوجيا والفنومولوجيا .

ويتساءل ميرلوبيرتى اين الفلسفة من كل هذا ؟ ويلاحظ ان
 السطور الأخيرة لخطاب هومرل الى ليفى بريل يلقى الضوء عليها :
 فعلى الفلسفة ان تتحمل مسؤولية كافة مكتسبات العلم التى هى الكلمة
 الأولى للمعرفة ، وتتحمل معها مسؤولية النسبية التاريخية . ولا تكفى
 الفلسفة بتسجيل مختلف الوقائع الانثروبولوجية : « فالانثروبولوجيا
 اذا كانت كاي علم وضعى وكجموع لهذه العلوم لها الكلمة الأولى فى
 المعرفة ، فهى ليست الأخيرة » . فبعد المعرفة الوضعية تتمتع الفلسفة
 باستقلاليّتها وليس قبل ذلك . ولكنها لا تحل الفيلسوف من مهمة جمع
 ما تستطيع الانثروبولوجيا ان تعطيه لنا ، اى ان تثبت فى الواقع اتصالنا
 الفعّال بالثقافات الأخرى ، ولا تسلب الفلسفة هكذا العالم
 Le savant ، المرتبط بوسائله فى البحث ، من كفاءته ، ولكنها

(1) Ibid .

(2) Merleau - Ponty. signes Op Cit - p 185

تضع نفسها ببساطة فى بعد لا تتنازعها فيه أى معرفة عملية (١) . وهكذا تصبح مشكلة المواجهة بين واقعة وماحية ، زمان وأزلية ، علوم للانسان وفلسفة فى طريقها للتجاوز ، وذلك لان المساهبة لا تقع خارج الواقعة ، ولا الأزلية خارج الزمان ، ولا الفلسفة خارج التاريخ (٢) .

٣ - التكامل بين الفلسفة وعالم الاجتماع :

يصل ميرلوبونتي بعد هذا التحليل المستفيض لفكر هوسرل بالنسبة لموضوع العلم والفلسفة الى رسم صورة للفيلسوف وعالم الاجتماع . فلم يعد الفيلسوف ينسب الى نفسه المقدرة غير المشروطة على التفكير فى فكره الخاص ، فقد اقر بان « أفكاره » « ويداهااته » مازالت ماذجة ، ويعتبارها مأخوذة فى نسيج الثقافة التى ينتهى اليها ، فلا يكفى ان ان يسبر غورها ويجعلها تتغير من خلال الفكر ، بل عليه ان يواجهها باشكال ثقافية اخرى وان يراها على خلفية آراء مسبقة . وتقوم نفس علاقات الاعتماد *dépendance* ، التى تحول دون الفيلسوف والاستئثار بطريق جائر يوصله الى السموية *l'universel* او الأزلية *l'éternel* ، بمنع عالم الاجتماع أيضا من ان يحل محله فى هذه الوظيفة وأن ينسب قيمة اتدولوجية للموضوعية العلمية الخاصة بالبعد الاجتماعى . ان المعنى العميق جدا للتصور التاريخى لا يمكن فى حبس الذات المفكرة فى نقلة واحدة من الزمان والمكان ، وإنما يتمثل لدى فكر قادر على الخروج من كل محاية ومن كل زمانية كى يراه فى مكانه وفى زمانه . فمن الخطأ ان نحول ببساطة الى العلم سلطة نرفض ان ننسبها الى الفلسفة النسقية ، وهو ما تفعله التاريخية : فيتوجه عالم الاجتماع الى الفيلسوف متها اياه بأنه يأخذ لحسابه التفكير للابد لكل العالم ، وبهذا لا يعبر سوى عن الافكار المسبقة لثقافة ما أو ما تدعيه

(1) Ibid p. 136

(2) Merleau - Ponty. Les Sciences de l' homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie, Op Cit , p . 151

هذه العقافة . فإذا صدق هذا ، فانه يصدق ايضا بالنسبة لعالم الاجتماع .
فإذا كان يتحدث هكذا الى الفيلسوف ، فمن اين أتى بهذا الحديث ؟
فهذه الفكرة المرتبطة بزمان تاريخى يضم الفلسفات مثلما تضم علبة شينا
بداخلها ، ليس بمقدور عالم الاجتماع تكوينها الا اذا وضع نفسه بدوره
خارج التاريخ وتخلّى عن امتياز كـ *observateur absolu* مطلق (١) .

ان تامل فكرى فى موقف تاريخى معين ، وتاصله كذلك من خلال
هذا الموقف فى مواقف تاريخية اخرى تثير اهتمامه ، يجعل من معرفته
البعد الاجتماعى معرفة لذاتى ، ويستدعى وجهة نظره الى الذاتية
المبادلة باعتبارها ملكى ، ويسمح بها ، وهو ما ينسأه العلم بالرغم
من استخدامه له ، ويشكل هذا صميم الفلسفة . فإذا كان التاريخ
يضمنا جميعا فليتنا ان نفهم اننا لا نصل الى الحقيقة عن طريق وقوفنا
ضد التامل التاريخى وإنما بواسطته فإذا اعترفت بانى أستطيع
من خلاله ان اطلع على كل فعل او كل معرفة ذات معنى بالنسبة لى كان
أرى انه يحوى كل ما يمكن ان يوجد ، عندئذ ينكشف اتصالى بالبعد
الاجتماعى فى تناهى موقفى ، كنقطة بداية او أصل كل حقيقة بما فيها
حقيقة العلم . ومادامنا نملك فكرة عن الحقيقة ، ومادامنا نقع داخلها
ولا نستطيع الخروج ، فلا يتبقى سوى تعريف الحقيقة داخل الموقف (٢) .

ويمثل الموقف بالنسبة لـ *ليوبونتى* مبدأ للفصول ، والبحث ،
والاهتمام بالمواقف الأخرى باعتبارها مخيرة لموقفنا ، كما يمثل ما يربطنا
بمجلد الخبرة الاتساعية وما يوصلنا عنها كذلك . ونسعى علم اجتماع
و علم كل محاولة من أجل بناء متغيرات مثالية تقوم بتجريد وتصوير هذا
الاتصال الفعال . ونسعى فلسفة ذلك اليرعى الذى يتعين الاحتفاظ به
للمجتمع المقترح حيث تتعالى الذوات الأخرى *alter ego* التى تحيا

(1) Ibid p. 136 — 137 .

(2) Ibid p- 137

وتتحدث وتفكر كل منها فى وجود الأخرى ، وكلها فى علاقة مع الطبيعة كما ننشأ بها ، وراعنا وبحولنا وإماننا ، وكائنة على حدود مجالنا التاريخى ، كما هى كائنة على حدود الواقع الأخير الذى تقوم بنياتنا النظرية بتحديد أدائه ، ولا يمكنها أن تحل بحله . لا تعرف الفلسفة إذن ، فى رأى ميرلوبونتى ، من خلال مجال معين يقتصر عليها : فهى ، مثل علم الاجتماع لا تتحدث سوى عن العالم والبشر والعقل . وتتميز بنمط معين من الوعى موجود لدينا إزاء الآخرين وإزاء الطبيعة وإزاء انفسنا (١) .

لا يكتفى ميرلوبونتى إذن باعتبار الفلسفة متوافقة مع علم الاجتماع وإنما يرى كذلك لأنها لازمة له كدواء مستمر الى مهامه ، وكلها رجع عالم الاجتماع الى المصادر الحية لمعرفته ، الى ما يعمل بداخله ، كوسيلة لفهم التشكيلات الثقافية البعيدة عنه ، فانه يمارس تلقائيا الفلسفة ... ويقول ميرلوبونتى : « ان الفلسفة ليست معرفة معينة وإنما هى اليقظة *vigilance* التى تجعلنا لا ننسى مصدر كل معرفة » (٢) .

ان تحديد دور الفلسفة كوعى بالمقلانية فى الحادث له معناه . فالوعى الفلسفى بالذاتية المتبادلة يتيح لنا وحده ان نفهم فى التحليل الأخير المعرفة العلمية . وقد سبق لهوسرل فى كتابه « أزمة العلوم الأوروبية » ان عبر عن هذا المعنى قائلا « ان الفلسفة والعلم يصبحان الحركة التاريخية التى تكشف العقل العام « المتأصل » فى الانسانية باعتبارها انتمائية » (٣) . وهنا لا تكون ماهية الانسان ، معطاه ولا حتى ماهية غير المشروطة ، وإن تلعب دورها سوى اذا أثبتت هذه العقلانية التى وضعت اليونان فكرتها بداخلنا ، أثبتت نفسها باعتبارها أساسية بواسطة المعرفة والفعل (٤) .

(1) Ibid p. 138

(2) Ibid .

(3) Husserl . Die Krisis der europahschen Wissenschaften und die transzendente phänomenologie, I, Philosophia, Belg-rade, 1936 , Cité par Merleau - Ponty, Signes, Op Cit p. 139,

(4) Merleau - Ponty Signes , Op Cit p. 140

كيف تتكامل إذن هذه العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع فى نظر ميرلوبونتى ؟ احدى المناقشات الدائرة فى مجال علم الاجتماع تثير العلماء للاتجاه الى الملاحظة وكشف الوقائع واللجوء الى التحليلات والجذوس وما الى ذلك ، ولكن ما دمننا على ارض الفكر السببى « والموضوعى » فان هذا لن يتضمن نتائج ، ولا يمكن رد السلاسل السببية الى احدها كما لا يمكن ان نفكر فيها كلها . وهكذا لا نستطيع ان نعد هذه الواجهة من النظر سليمة الا بشرط ان تمر بنمط لا سببى من الفكر هو نمط الفلسفة : لا بد ان نفهم فى نفس الوقت كيف تحدث الدراما الفردية بين ادوار سبق تسجيلها من قبل فى الكل التنظيمى ، وانه بناء على ذلك يعضى الطفل منذ بداية حياته ، بواسطة الادراك البسيط للعناية التى يحظى بها وللادوات التى تحيط به ، ليصل الى كشف المعانى التى تقوم فى مجموعها بتحريك الدراما الخاصة به الى دراما لثقافته . وبالرغم من كل ذلك فان الوعي الرمزي يشكل فى نهاية الامر ما يحياه لو لا يحياه الطفل ، وما يعانى لو لا يعانى منه ، بحيث لا توجد أى تفصيلات فى تاريخه الحميم لم تقم باضافة شئ الى المعنى الخاص به والذى يمارسه عندما توصل أخيرا ، وبعد أن فكر وعاش حسب ما ترائى له وادركه وحسب ما تتخيله ثقافته ، الى قلب العلاقة ، ودخل فى معانى كلامه وسلوكه ، واستطاع تحويل خبراته حتى أكثرها سرية الى الثقافة (١) .

واذا كانت السببية ترى استحالة تحقيق الحركة الجاذبة *centripète* مع الحركة الطاردة *centrifuge* ، ففى الموقف الفلسفى وحده يمكن تصور هذه « التحويلات » *métamorphoses* ورؤيتها ، وكذلك الاقتراب والابتعاد من الماضى ومن الحاضر ، من القديم ومن « الحديث » ، كما يمكن تصور هذا الالتفاف للزمان والمكان الثقافيين حول انفسهما ، وهذا التحديد المستمر للأحداث الانسانية

التي تجعل الواقعة الاجتماعية تبدو أمامنا دائماً كتغير في حياة واحدة ،
تشكل حياتنا جزءاً منها ، وتجعل كل حياة أخرى وجه آخر لنا (١) .

وإذا كانت الفلسفة هي دائماً فطبيعة مع النزعة الموضوعية
..... Objectivisme ، ورجوع من المبني إلى المعاش ، من العالم
إلى أنفسنا فإن هذا لا يعني أنها تنقل إلى محيط الاستبطان ، أو إلى
مجال متميز عن مجال العلم ، أو إلى عداوة مع المعرفة ، مادامنا قد
اعترفنا بأن « الداخل » الذي نقودنا إليه ليس حياة شخصية ، وإنما هو
ذاتية متبادلة تربطنا أكثر فأكثر بالتاريخ بأكمله . فعندما أرى أن البعد
الاجتماعي ليس مجرد موضوع وإنما قبل ذلك موقف ، وعندما أوقف في
نفس الوعي بهذا البعد الاجتماعي الذي أملكه ، عندئذ يصبح كل نظامي
الغوي المتزامن أمامي ، ومن خلاله كل الماضي الذي استطيع التفكير فيه .
أنه الفعل الجامع والمفرق للجماعة التاريخية كما هي معطاه لي في حاضري
الحي . أن انصراف الفلسفة عن تفسير النسق لا يجعلها تسقط في مصاف
التابع للمعرفة العلمية أو الداعية لها ، مادمت تملك بعداً خاصاً هو بعد
المعية أو المشاركة coexistence ، لا تملكه كواقعة
مكتلة fait accompli أو كموضوع للتأمل ، وإنما كحدث
مستمر .. événement perétuel ووسط للممارسة العملية الصامة .
وهكذا يعلن ميرلوبونتي أنه لا يمكن أن يحل شيء محل الفلسفة ، لأنها
تكشف لنا الحركة التي بواسطتها تتحول الحياة إلى حقائق ، كما تكشف
الحركة الدائرية .. circularité لهذا الوجود المتميز لو هذا الكائن
المتميز الذي يمثل ، بمعنى من المعاني ، كل ما يفكر فيه (٢) .

ثانياً - دراسة الفرد والمجتمع :

لقد اهتم ميرلوبونتي بدراسة الفرد والمجتمع والعلاقات الوثيقة

(1) Ibid p. 141

(2) Ibid p. 141 - 142

التي تربط بينهما ، وقد أطلق على هذه الدراسة الانثروبولوجيا الاجتماعية . وتتمثل الانثروبولوجيا الاجتماعية في رايه في هذا الذي يتحول اليه علم الاجتماع عندما يعترف بان البعد الاجتماعي له قلبين او وجهين مثله في ذلك مثل الانسان : انه يعبر عن معنى ، فنستطيع من هذا فهمه من الداخل ، وفي نفس الوقت يقوم بتميم واضعاف المقصد الشخصي ، الذي يتجه نحو التطور ويتخذ موقفا وسطا بواسطة الاشياء . رتب رايه ان مرس ... Marcel Mauss هو وحده الذي نوقع في فرنسا علما للاجتماع بهذا الشكل . والانثروبولوجيا الاجتماعية هي عمل مرس الذي يستمر حيا لاهلنا (١) . ويستخدم ميرلوبونتي التعبيرين انثروبولوجيا او علم اجتماع ليشير الى نفس الموضوع .

١ - الاتجاه الوضعي :

خضع علم الاجتماع منذ البداية ، في محاولته فهم المجتمع والعالم الانساني للنموذج الوضعي *positivist paradigm* لقد شكل النجاح الكبير لمنهج العلوم الطبيعية في بداية القرن العشرين مع حرص علم الاجتماع الناشئ على التوصل الى احترام ومكافأة اكاديمية عاملين هامين في لحتضان علم الاجتماع لمنهج العلوم الطبيعية ، كما عبر عنه دوركايم في عبارته الشهيرة « معالجة الوقائع الاجتماعية كاشياء » . ولا يزال الاتجاه الوضعي مع الوضعية المحدثة *neo - positivism* يسيطر بشكل او باخر على علم الاجتماع المعاصر ، وفي مجال العلوم الاجتماعية بشكل عام ، ويعرف بلانه الرغبة التي تستهدف سيطرة منهج علمي معين على كافة فروع المعرفة الانسانية (٢) . ويخلق عرضا لهذا الاتجاه الضوء عليه ويوضح موقف ميرلوبونتي منه ، كما يكشف اوجه

(1) Merleau - Ponty. De Mauss à Claude Lévi - Strauss
Reproduit dans Signes , Op Cit pp 143 - 157 , p 143
(2) Spurling , Op . Cit p 76

القصور التي دعت ميرلوبونتي - مثل غيره من العلماء والفلاسفة للبحث عن بديل .

ويعبر الاتجاه الوضعي عن وجهة نظر معينة تجاه ما يعتبر معرفة سليمة عن العالم . يقدمته الأساسية وحده المنهج العلمي ، أى الاعتقاد بأن شكل المعرفة المكتسبة ومناهجها لا تتغير فى كافة مجالات المعرفة . ويعنى هذا منهجياً تبنى المنهج الفرضى الاستنباطى أو -أحد أشكاله فى مجال علم الاجتماع . وقد رأينا نقد ميرلوبونتي لهذا الاتجاه حيث أطلق عليه أسماء متفرقة فاحيلاً تحدث عن اتجاه وضعى « positivisme » وأحياناً اتجاه طبيعى « naturalism » كما فى « بنية السلوك وأحياناً يطلق عليه نزعة تجريبية » « empiricism » فى مواجهة النزعة العقلية « intellectualism » كما فى « فنونولوجيا الإدراك الحسى » . وقد تعرضنا فى أجزاء متفرقة من الباب الأول لآراء هذا الاتجاه أزاء موضوعات عدة كالجسم والإدراك الحسى والعلم والكوجيتو وغيرها ، وبينما نقد ميرلوبونتي لها . فقد أوضح كيف أدت هذه الدراسات الى صورة نزية للعالم وللإدراك الحسى والسلوك ، عاجزة عن رؤية المبادئ العامة للتملّون أو الترابط المنظم للإدراك الحسى والسلوك . كما تناولنا فى الفصل الخاص بعلم النفس فى الباب الثانى آراء الساوكية وهى تنتمى الى نفس الاتجاه ، ونقد ميرلوبونتي لها . وسنقصر حديثنا هنا على الاتجاه الوضعى فى علم الاجتماع وبالذات على موقف دوركايم وبشكل أقل على موس .

لقد دافع دوركايم عن تعريفه للوقائع الاجتماعية بأنها « أشياء » مؤكداً على اختلافها عن الأشياء المادية من نواحى عدة ، على الرغم من وقوعها معها فى نفس المستوى . ويعرف دوركايم هذا الشيء الذى جعله محمولاً للوقائع الاجتماعية بأنه : « ذلك الموضوع للمعرفة الذى لا يمكن إدراكه بوضوح بمجرد القيام بعمل تحليل عقلى ، ذاك أنه يمثل كل ما لا يستطيع العقل فهمه إلا إذا انتقل خارج ذاته بواسطة الملاحظات

والتجارب ، هذا من طريق السير التدريجي من الخصائص الخارجية القابلة للأدراك بشكل مباشر الى الخصائص الأقل وضوحا وأكثر عمقا . ولا يعنى تناول الوقائع كائنات تصنيفها فى مقولة من مقولات الواقع ، وانما يعنى ملاحظتها فى ضوء اتجاه عقلى معين ، أى القيام بدراستها متمسكين بمبدأ معين يقوم على كوننا نجهل ثملها طبيمة هذه الوقائع ، وعلى كون خصائصها الميزة وأسبابها المجهولة لا يمكن كشفها بسهولة من طريق منهج الاستبطان مهما كان دقيقا . وقد اعتبر دوركايم كل موضوعات العلم اشياء باستثناء موضوعات العلوم الرياضية (١) .

ولا يستدعى القول بهذه القاعدة (دراسة الوقائع كاشياء) اى تصور ميتافيزيقى ، أو اى تأمل نظرى داخل الفرد . وانما تطالب هذه القاعدة الباحث الاجتماعى ان يعيش فى حالة ذهنية شبيهة بالتى يعيشها العلماء الفيزيائيون والكيميائيون والفسولوجيون عندما ينطلقون الى كشف منطقة لم يطرقوها من قبل فى مجال بحثهم العلمى . واذا ما وصل الباحث الى العالم الاجتماعى المنشود فعليه ان يتزود بالوعى بكونه ينفذ الى المجهول ، وعليه ان يشمر انه فى حضرة وقائع لا زالت قوانينها مجهولة بالنسبة له مثلما كانت وقائع الحياة مجهولة قبل قيام علم البيولوجيا . يتعين اذن ان يكون الباحث الاجتماعى مستعدا ومهيا للوصول الى كشف سوف تعتبر مفاجئة بالنسبة له وقد تصييه بخيبة امل (٢) .

ويرى ميرلويونتى ان دوركايم عندما توجه الى الوقائع « كاشياء » وليس كائنات من الأفكار الموضوعية ، فانه لم ينجح فى تعريف البعد الاجتماعى سوى كشئ نفسى *Psychique* ، فقد كانت هذه الوقائع فيما يقال « صورا » وبدلا من كونها فردية كانت ببساطة جمعية *collectives* ، ومن هنا فكرة وجود « وعى جمعى » كوجود متميز

(1) E. Durkheim , *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, Presse Universitaire de France, 1942, p. XIII.

(2) Ibid p. XIV.

فى قلب التاريخ • وظلت العلاقة التى تربطه بالفرد علاقة خارجية مثل
العلاقة القائمة بين شيئين فأصبح ما ينسب الى التفسير الاجتماعى يمدح
من التفسير النفسى او الفسيولوجى والمكس صحيح (١) •

وقد اعتبر دوركايم الظواهر الاجتماعية خارجية بالنسبة للفرد ،
واذا كان من الصحيح ان الذاتية انحية تهاك الى شىء خارج مكوناتها
المعدنية وان المجتمع لا يحوى شيئا خلاف الأفراد ، فان هذا لا يمنع ،
القول بانه من المستحيل ان تكون ظواهر الاندفاعية فى ذرات غسار
الهيدروجين والاكسجين والكربون والازوت ، لأننا فى هذه الحالة
لا نستطيع تفسير حدوث الحركة الحية داخل العناصر غير الحية ،
فالحياة واحدة لا تنقسم • فاذا طبقنا هذا المبدأ على علم الاجتماع
فمستوف نجد اذا افترضنا ان التركيب المكون لأى مجتمع من نوع خاص
مولد لظواهر جديدة مختلفة عن الظواهر التى تحدث فى النوعى الفردى ،
فلا بد حينئذ ان نقول ان هذه الوقائع تكمن فى المجتمع نفسه الذى
ينتجها وليس فى اجزاء المجتمع أى اعضاءه • وبهذا المعنى تكون الوقائع
خارجة عن الوعى الفردى للأفراد تماما مثل كون خصائص الحياة خارجة
عن المواد المعدنية التى تكون الكائن الحى (٢) •

وقد اوضح ميرلوبونتي ان هذا الاتجاه لا يقضى الى نتائج مادمتنا
نقف على ارض الفكر المسببى والموضوعى (٣) • ونرى الواقع ان دوركايم
اعتقد فى دور كل من العقل والعلم وبنى منهجه على تأكيد مذهب
السببية او العلوية وانطباقه على الظواهر الاجتماعية • وقد حدد هذا
الهدف قائلا : « العمل على مد العقلية العلمية لتشمل السلوك الانسانى ،
وذلك عن طريق بيان ان النظر الى الماضى قد يرد الى علاقات علية

(1) Merleau - Ponty, *Signes* Op Cit , p. 144

(2) Durkheim Op Cit, p XVI

(3) Merleau - Ponty - *Signes* Op Cit , p 140

ومعلول ، ثم ادخال عملية اخرى عقلية قد تحول السلوك الانسانى الى قواعد للفصل فى المستقبل «(١) . وقد اعتبر دوركايم المسئوليات والاتفاقيات والواجبات والقوانين والعادات قابلة للعزل باعتبارها موضوعات خاصة للدراسة ، وتتفق فى كونها « خارجية » بالنسبة لآى فرد وتبارس فى الوقت نفسه ضغطا عليه .

وقد رأى دوركايم أن الظاهرة الاجتماعية حتى لو لم تملك وجودا مستقلا فان من صميم عمل عالم الاجتماع ان ينسب لها هذا الوجود . وذلك عن طريق التوصل الى معدلات احصائية تعتبر مؤشرات للتغيرات الاجتماعية وليست مجرد حصر لظواهر فردية منفصلة . وقد رأى بالفعل بملويونتى أهمية العلاقة القائمة بين علم الاجتماع والاحصاء وشبهها بالعلاقة الموجودة بين علم النفس التجريبي وعلم النفس الايديتيكى ، ولكن هذا يعنى فقط ان الاحصاء ضرورى لعلم الاجتماع ولكنه لا يتطابق معه ، فالاحصاء ليس علما للاجتماع بعد ويحتاج الى الاتصال بالواقع الاجتماعى(٢) .

ولا يحرص الاتجاه الوضعى على كيفية حدوث الظاهرة ، وكل ما يهم هو أهمية التثبت منها امبريقيا وكيف يمكن اعتبارها معرفة سليمة . وتوضح مخاطر التنظير فى دراسة « الانتحار » لدوركايم(٣) . لقد اختار دوركايم موضوع الانتحار كظاهرة تستحق الدراسة نتيجة اهتمامه بمحنة المجتمع الحديث المتبدية فى التفكك الاجتماعى وضعف العلاقات بين الافراد . واختار استخدام الطريقة الاحصائية فى الدراسة ثلاثة وجد

(1) Durkheim Op Cit p. IX

(2) Merleau-Ponty , Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie, Op Cit , p 145

انظر كذلك « هوسرل وعلم النفس » بالفصل الثانى من الباب الثانى

من هذا العجل .

(3) Spurling , Op cit p 79

أن التجريبية غير صالحة بسبب عدم تمييز الطابع العام على حساب الخاص في تلك الواقعة الاجتماعية ، وبميزة «الاحصاء» أنه يركز على المظاهر الاجتماعية للسلوك لأنه يقدم علاقة بين واقعيتين اجتماعيتين . وهكذا درس دوركايم الانتحار كواقعة اجتماعية من أجل التوصل إلى العلاقة بين نسبة المنتحرين وكل من الدولة المدنية والدين واسلوب الحياة . هذه الطريقة تتجاهل بشكل إلى المظاهر الفردية لكل ذلك ، ذلك إن الاحصاءات المتلحة لا تدعم أي افتراض قائم على أرجاع تفسير معدلات الانتحار إلى أسباب فردية (١) .

وفي هذه الدراسة التي كثيرا ما تذكر كبرجع أساسي لعلم الاجتماع «العلمي» تعامل دوركايم مع معدلات الانتحار باعتبارها «أشياء» اجتماعية توجد في استقلال عن إرادة الأفراد . لقد أراد أن يستبعد تماما المعنى «الذاتي» الذي ينسب إلى الانتحار من جانب أي فرد من الأفراد . وأخذ بدلا من ذلك معدلات الانتحار كوقائع اجتماعية يمكن تفسيرها بسببها بواسطة مجموعة أخرى من الوقائع الاجتماعية الموضوعية وكان سبب ارتفاع معدل الانتحار في مجتمع معين هو درجة ما أسماه بالانتماء «..... egotism» أو الغيرية *altruism* أو اللامعيارية (اختلال المعيار) *anomie* الذي يديه الأفراد في هذا المجتمع ، والذي بدوره كان نتيجة درجة الدمج أو التكليل الاجتماعي لهؤلاء الأفراد (٢) .

إن المشكلة الأساسية لدى الاتجاه الوضعي كنظرية عن العالم الاجتماعي هي قصوره عن تناول مفهوم المعنى . ولا يعني هذا أن مفهوم المعنى لا يجد مكانا في علم الاجتماع الوضعي - لأن من الصعب بمكان الحديث عن الإنسان أو المجتمع دون إدخال فكرة المعنى . إلا أن المشكلة

(١) علا مصطفى ، مرجع سابق ، ص ١٣٢

(2) Spurling Op Cit p 80

بالنسبة للمعنى لدى الاتجاه الوضعى هو أنها لا تخضع للتثبيت الإمبريقي .
ويالتالى فإن فكرة المعنى تستوعب فى مفهوماته الأخرى ، وهى مفاهيمات
تتلائم أكثر مع المتطلبات المنهجية لبرنامجهم . فدوركايم استخدم على
سبيل المثال حصه الشائع عندها حاول التثبيت من وجود علاقة بين
التعليم ومعدل الانتحار ، فقد أكد أن الدرجة المرتفعة من التعليم يصاحبها
معدل مرتفع من الانتحار . وقد واجهته مشكلة عدم تلائم هذا مع حالة
اليهود الذين لديهم درجة عالية من التعليم ومعدل منخفض من الانتحار ،
ولذا اضطر كى يفسر هذا التمازج الى القول بوجود معنى مختلف
للتعليم لدى اليهود . وهكذا نجد ان هذا المعنى المفترض للتعليم
بالنسبة لليهود لا يكلب فقط ائمه دوركايم بانه غير مهم بالمعنى
الاجتماعية للظواهر وان اهتمامه ينصب على الوقائع الاجتماعية الموضوعية
وحدها ، وانما أيضا يثير موضوعا هاما هو : من اين استقى دوركايم فروضه ؟
ان الاختلاف المفترض لمعنى التعليم بالنسبة لليهود لا يشكل جزءا من
بياناته وانما أتى من حصه الشائع . وتوضح المشكلة هنا فى ان دوركايم
لم ينظر أبدا الى الممانى الاجتماعية للظواهر كموضوعات للبحث ولكنه
أخذها كشيء مسلم به ، عن طريق احلال معانى حصه الشائع لاسد
الفجرات فى تفسيراته (١) .

ويرى ميرلوبونتى ان دوركايم عندما قدم تحت اسم المورفولوجيا
الاجتماعية تكوينا مائلا للمجتمعات من خلال اختلاط المجتمعات الأولية
وتكوين العناصر فيها بينها ، فقد قام بخلط البسيط بالأساسى والقديم .
وهكذا أفقدت المدرسة الفرنسية هذا الاتصال بالآخر بالرغم من كونه
تمريفا لعلم الاجتماع . ويتساءل ميرلوبونتى كيف نفهم الآخر دون ان نضحى
فى سبيل منطقنا هو دون ان نضحى بمنطقنا فى سبيله ؟ وسواء قام
علم الاجتماع بجميع الواقعى مع أفكارنا ، أو على العكس اعلن ان الواقعى
لا يقبل النفاذ اليه ، فان هذا العلم يتحدث دائما كما لو كان بقدوره

ان يتجاوز موضوعه ، وعالم الاجتماع ما هو الا ملاحظ مطلق . ان ما ينقص
فى رأى ميرلوبونتى ، هو النفاذ الدؤوب داخل الموضوع
اى الاتصال به (1) .

ابا مارسل موس ، فعلى غرض دوركايم مارس هذا كله بالغريزة .
ولما كان مرتبطا بحكم القرابة والعمل بدوركايم فقد كانت لديه كافة
الاسباب لاتصافه ، الا ان اتصال موس المميز بالبعد الاجتماعى فجر
خلافا مع دوركايم . ويرى ميرلوبونتى ان موس فى دراسته للسحر
او السيمودرة « *magie* » قال ان التغيرات المصاحبة
والارتباطات الخارجية تترك آثارا يتعين وصفها ، ففيها توجد الاسباب
المعينة للامان . فكان يتعين اذن الدخول الى الظواهر عن طريق الفكر
للتوصل الى قرامتها وفك غموضها . وتمثل هذه القراءة للغواص فى
ادراك اسلوب التبادل الذى يقوم بين البشر وكذلك الارتباطات والتكافئات
التي تنظم استخدام الادوات والمنتجات الصناعية او الغذائية ، والصياغات
السحرية ، والخرافات والاعانى ، والرقصات ، والعناصر الاسطورية ،
مثلا تنظم اللغة استخدام الأصوات والمفردات والقواعد والنحو . وهكذا
تدخل هذه الوقائع الاجتماعية التي لم تعد واقعا ضخما ، وانما نسفا
فعالا من الرموز او شبكة من القيم الرمزية ، تدخل فى ابعق اعماق
الفردى . فلم يعد هناك مجال للاختيار بين الفردى والجمعى . وبالمثل
لا يوجد مطلق بسيط او « كل » خالص ، وانما يوجد فى كل مكان كليات
totalités او مجاميع واضحة تتغلوت فى ثرائها . وقد لاحظ
موس تناقضات هامة فى النزعة التاليفية المدعى وجودها فى العقيدة
البداية . فمن طريق ادراك البعد الاجتماعى كرمزية استطاع ايجاد
الوسيلة لاحترام واقعية الفرد وواقعية البعد الاجتماعى وكذلك مختلف

(1) Merleau - Ponty, *Signes* Op, Cit p. 144

الثقافات دون أن يعزلها عن بعضها البعض . وفى رايه ان العقل المتسحر
بمقدوره ان ينفذ حتى يصل الى لا عقلانية السحر والهبه (١) .

الا ان، ما نجده لدى موس هو حدس بوجود البعد الاجتماعى اكثر
ما نجد نظرية . ولربما هذا ما دعاه ان يظل بعيدا بعد ان توصل الى
كشفه هذا . انه يبحث عن مبدأ للتبادل داخل قوى الطبيعة *le mana*
وأفكار موس فى هذا الشأن غامضة لا تعطى نظرية للمواقعة بقدر
ما تعطى نظرية بدائية *indigène* . فهى افكار لا تشير
حقنا الى نوع من الرباط الشمورى بين مختلف الوقائع المتعين الربط
بينها . ولكن هل كانت هذه الوقائع متميزة كى نبحث عن ربطها ،
اليسنت الأولى للتركيب ؟ الا تمثل قوى الطبيعة للفرد على وجود علاقات
تكافؤ بين ما تعطيه وما تتلقاه وما ترده ، وخبره بوجود مفاة بينه وبين
توازنه التظيمى مع الآخرين ، بالاضافة الى وجود واقعة أولى للرجوع
بشكل مزدوج الى سلوك الانا وسلوك للآخر ، ومطلب للكل اللابروى
الذى ينظر الى الانا والى الآخر كعنصر يمكن ان تحل كل منها محل
الأخرى ؟ وهكذا لن يكون التبادل نتيجة للمجتمع وتأثيرا له بل هو
المجتمع ذاته فى الفعل *en acte* . وستقوم قوى الطبيعة بتشكيل
ماهية الترميزية وتصل اليها من خلال تناقضات اللغة والعلاقة بالآخر .
ويشبه ميرلوبونتي هذا « بالدالة الدائمة » *« signifiant flottant »*
فى اللغة فهى لا تتلق بشئ ولكنها تفتح مجالا من المعنى المحتمل ،
وينقلنا هذا الى منحنى آخر يمثلُه ليني ستروس (٢) .

الاتجاه البنوي :

لقد اعجب ميرلوبونتي بالاتجاه البنوي الموجود فى عصره ،
باعتباره وسيلة فعالة لدراسة المجتمع واللغة . وقد رأى ان البنية
هى تلك الطريقة التى يتم من خلالها التبادل فى قطاع من المجتمع او فى

(1) Ibid p. 144 - 145

(2) Ibid p. 145 - 146

المجتمع بأكمله . فلم تعد الوقائع الاجتماعية أشياء كما لم تعد أفكارا
وانما أصبحت بنى *structures* (١) ، وقد قدم لنا عالم
النفس المشهور « جان بياجيه » أحد التعريفات الهلابة للبنية ، فيذكر :
« انها كتقدير أول تعتبر نسقا من التحولات *transformations* ..
يحوى قوانين (فى مقابل خصائص النسق) .
ويحافظ النسق على ذاته ويثرىها عن طريق الدور الذى تقوم به التحولات ،
وذلك دون أن تخرج هذه التحولات عن حدودها أو تستدعى أية عناصر
خارجية . وبالمختصر نستطيع القول أن البنية تتصف بثلاث خصائص وهى :
الكلية أو الجملة *totalité* والنحول *transformation*
والتنظيم الذاتى *auto-réglage* (٢) .

والمقصود بالمسمة الأولى وهى الكلية هو ان البنية لا تتألف من
عناصر خارجية تراكمية مستقلة عن « الكل » بل هى تتكون من عناصر
داخلية خاضعة للقوانين المميزة للنسق ، من حيث هو « نسق » . ولا ترد
قوانين تركيب هذا النسق الى ارتباطات تراكمية ، بل هى تضاف على
الكل من حيث هو كذلك خواص « المجموعة » باعتبارها متميزة عن خصائص
العناصر . وليس المهم فى البنية هو العنصر أو الكل الذى يفرغ نفسه
على العناصر ، وانما المهم هو « العلاقات » القائمة بين العناصر ، على
اعتبار ان الكل ليس الا ناتج تلك العلاقات ، مع ملاحظة أن قانون
هذه العلاقات ليس الا قانون النسق نفسه . وانما المقصود بالمسمة الثانية ،
الا وهى التحولات فهو أن المجاميع الكلية تتطوى على ديناميكية ذاتية
تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنة التى تحدث داخل النسق ، خاضعة

(1) Ibid p. 146.

(2) Jean Piaget . *Études d'Épistémologie génétique*, Paris
P . U . F . p. 8

انظر ايضا : جان بياجيه ، البنيوية ، ترجمة عارف منبهة ،
ويشير اوبرى . بيروت ، منشورات عوينات ، ١٩٧١ .

فى الوقت نفسه لقوانين البنية الداخلية نؤمن توقف على آية عوامل خارجية . راما المقصود بالسمة الثالثة وهى التنظيم الذاتى ، فهو ان نرى وسع البنيات فنظيم نفسها بنفسها ، مما يحفظ لها وحدتها ويكفل لونها الملاحظة على بقائها ، ويحقق لها خيرا من « الاخلاق الذاتى » . ومعنى هذا ان للبنيات قوانينها الخاصة التى لا تجعل منها مجرد مجموعات ناتجة عن تراخيات عرضية عن تلاقى بعض الاموال الخارجية المستقلة عنها ، بل هى انسقة مترابطة تنظم ذاتها حسب قوانين « الكل » الشاخص بهذه البنية لى تلك . وعلى الرغم من ان كل بنية مخلقة على ذاتها ، لا ان هذا الاخلاق لا يمنع البنية الواحدة من ان تتدرج تحت بنية اخرى اوسع ، على صورة بنية سفلية (او تحتية) (١) .

رقد تحدث ليفى ستروبس عن مفهوم البنية فى احد الفصول الهامة من كتابه « الانثروبولوجيا البنوية » فقال : « اذا كان النشاط اللاشعورى اللاواعى للعقل يقوم على فرض الشكل على المضمون ، وإذا كانت هذه الاشكال لا تتغير بالنسبة لكل العقول سواء القديمة او الحديثة ، البدائية او المتحضرة - تماما مثل دراسة الوظيفة الرمزية كما تتبدى بشكل واضح فى اللغة ، فانه يكفى ان نصل الى البنية اللاشعورية او اللاواعية الواقعة خلف كل نظام وكل تقليد كى نصل الى تفسير سليم للأنظمة او التقاليد او العادات الاخرى ، بشرط ان نمضى فى التحليل الى مدى بعيد (٢) » .

ويرى ميلوبونتى ان البنية كائن تستخدم فى علم النفس لتشير

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية او انصواء على البنية .

القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(2) C. Levi - Strauss, *Anthropologie structurale* p. 28 Cité par S. Thion *Structurologie , Alethia : Le structuralisme* No, 4, Mai 1966, pp 219 - 227 , p. 220

الى اشكال المجال الادراكي ، وهي كليات مشكلة بواسطة بعض خطوط القوى *lignes de force* حيث تاخذ كل ظاهرة عنها قيمتها الحالية . وفي اللغويات اعتبرت البنية ايضا نسقا واقعيا متجسدا . فعندما يقول دى سوسير *De Saussure* ان العلامة اللغوية هي حركة ، وانه لا يعمل الا باختلافها عن العلامات الأخرى ووجودها على مسافة منها ، وليس عن طريق استدعاء معنى وصفى منذ البداية ، فانه كان يقصد بذلك فهم وحدة اللغة فيها وراء المعنى الواضح ، هو تنظيم يحدث في اللغة قبل أن يصبح المبدأ التالي ممروفا (١) . لقد رأى دى سوسير أن تاريخ الكلمة لا يفسر معناها وانما يتوقف معناها على « نسق » عام للغة ويرتبط هذا النسق بظروف عصره (اي يتزامن معه *synchronise* (٢)) .

يتكون المجتمع ، فيها يرى ميرلوبونتي ، في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية من التماسق من هذا النوع الموجود في اللغة : كتسق القرابة ونسق البنوة (مع قواعد مناسبة للزواج) ، ونسق التبادل اللغوي ، ونسق التبادل الاقتصادي ، ونسق الفن والأسطورة والشعائر والاثروبولوجيا نفسها ما هي الا مجموع هذه التماسق في تفاعلها . ويقولنا انها بنيات فاننا نميزها عن « الأفكار المركزة » للفلمسفة الاجتماعية القديمة . والأفراد الذين يعيشون في مجتمع ما ليس لديهم بالضرورة معرفة بمبدأ التبادل الذي يحركهم ، مثلهم في ذلك مثل المتحدث الذي لا يحتاج كي يتكلم أن يمر بالتحليل اللغوي للكلام . فالبنية تمارس من جانبهم كأنها على سجيتها . ويذهب ميرلوبونتي الى القول ، اذا جاز له ، « فهي تملكهم وليس هم الذين يملكونها » (٣) .

(1) Merleau - Ponty. *Signes* op cit , p 146

(2) M. Grawits *Méthodes des sciences sociales* Paris Dalloz 1974, p 433

(3) Merleau - Ponty, *Signes* . Op Cit, p 147

والبنية تلك وجهين فى رأى ميرلوبونتى : من ناحية هى تنظم ، حسب مبدأ داخلى ، العناصر التى تدخل فيها ، ومن ناحية أخرى هى معنى . الا ان المعنى الذى تحمله هو معنى ثقيل . فعندما يصيغ العالم البنيات ويحددها تصوريا ويبنى نماذج تتتيح فهم المجتمعات القائمة ، فإنه لا يقوم هكذا باحلال النموذج بكانه الشيء الواقعى . فالبنية من حيث المبدأ ليست فكرة افلاطونية . وتخيل مذاهب مثالية تسيطر على حياة كل المجتمعات الممكنة يمثل نفس خطأ علم اللغويات القديم ، عندما كان يفترض فى مادة معينة رنانة ميلا طبيعيا نحو معنى ما . ويعنى هذا اغفال ان ملاحج الوجه قد تكون لها معنى مختلف فى المجتمعات المختلفة حسب النسق الذى تؤخذ فيه (١) .

ولا تنقص البنية شيئا من المجتمع ، من سبكه او من نقله ، فهى ذاتها بنية البنيات ، ويتسامل ميرلوبونتى : كيف لا توجد علاقة بين النسق اللغوى والنسق الاقتصادى ونسق القرابة . طبعا ، العلاقة موجودة ولكنها دقيقة ومتغيرة : احيانا تأخذ شكل التماثل *homologie* واحيانا - كما هو الحال بالنسبة للأسطورة أو الشعائر - تشكل المقابل والخصم لبنية أخرى . الا ان المجتمع يظل كبنية يعبر عن واقع له عدة بظاهر ، ويخضع لأهداف عديدة . ولكن الى أى مدى تذهب المقارنات ؟ هل تنتهى بالمعثور كما يريد علم الاجتماع الحق على ثوابت عامة *invariants universels* ؟ لا يوجد . لا يحد فى هذا الاتجاه البحث البنيوى - كما لا يوجد ما يحتم عليه الوصول الى هذه الثوابت . ان ما يهم فى هذا البحث هو ان نضع علاقات تكامل مكان التقابلات (٢) .

ان البنوية فى واقع الآخر هى منهج يضم كل الظواهر الاجتماعية الانسانية مهما كان شكلها ، وبهذا تضم بالاضافة الى المرافق الاجتماعية الانسانية والفنون . ويرجع هذا الى ان كل صور النشاط الاجتماعى

(1) Ibid p. 147

(2) Ibid p. 148

مسواء كانت ملابس لم كتب لم انسلق قرابة ٠٠٠ ، باعتبارها تمارس
فى اى مجتمع ، تشكل ما يسمى باللفات بالمعنى التشكىلى . وبالتالى يمكن
رد كافة اطراادات هذه الصور الى نفس مجموعة القواعد المجردة التى
تحدد وتحكم ما يسمى فى العادة باسم اللغة . وفى محاولة للتقليل من
الخلط بين المصطلحات استخدم البنيويون التعبير رمز لتغطية كل الأنباط
الخاصة بالاتصال المستخدمة اجتماعيا . وتملك تلك الرموز الاجتماعية
مثل اللغة قواعد . ويعبر ليفى ستروس فى كتابه « البنيات الأولية للقرابة »
عن معالجة من هذا النوع .

وقد اهتم ليفى ستروس بالعلاقات بين الظواهر اكثر من اهتمامه
بطبيعة الظواهر نفسها ، كما اهتم بالانساق التى تدخل فيها هذه
العلاقات ، لقد رأى امكانية علم للانساق على أسس بنيوية . وقد طور
آراءه بالنسبة لتناول اهم مظاهر الثقافة بهدف الوصول الى استبصار
داخل الثقافة والى وعى جديد للمجتمع . وترجع اصالة ليفى ستروس الى
تاكيدته على الشكل ، وعلى اولوية العلاقات على الكيانات . واذا كان
ليفى ستروس يعمل فى بحثه عن العلاقات على مستوى مجرد ، الا انه
فى نفس الوقت لا يغفل الواقع ، مما يجعله يبدا تعميماته من الملاحظات
التجريبية ويرجع اليها .

لقد اعتبر ليفى ستروس العلاقات الاجتماعية مادة تستخدم لبناء
النماذج فهى تقدم لنا البنية الاجتماعية : ومن هنا لا يمكن اطلاقا رد البنية
الاجتماعية الى مجموع العلاقات الملحظة فى مجتمع معين . ان البنية
لا تدعى انها تملك مجالا خاصا بها ، وانما هى بالاحرى تقدم منها قابلا
للتطبيق على مختلف المشكلات الاجتماعية وعلى مختلف التحليلات
المستخدمة فى مجالات عدة (١) .

(١) علا مصطفى ، مرجع سابق ، ص ٢٨٨ .

وإذا كان ميرلوبونتي قد انجذب الى اعمال ليفي ستروس فلانه يعبر عن معنى للعقل يتفادى عقبة النزعة التجريبية كما يتفادى عقبة النزعة المنطقية (١) . وقد رأى انه لا يتطلع الى احلال انساق معقدة محل الانساق البسيطة بطريقة استتباطية جامدة ، بل على العكس هو يفكر فى اننا لا نستطيع ان نستغنى ازاءها عن المنظور التاريخى ، من خلال العصور ، ومن خلال التنظيمات الهندية والأوربية والمسابية . ويفرض التحليل التاريخى التمييز بين الثقافات . فيكون لدينا من جهة مجتمع يلغى ببساطة الطبيعة وجمتمع آخر يتحايل عليها ، ولحيانا يدخل فى حركة معها ويخلق هكذا العلم والتقنية ، فى نفس الوقت الذى يفتح فيه على التاريخ وعلى تراكم المعرفة (٢) ويحل العقل والمنهج محل الأسطورة والشماثر (٣) .

ويتقارب ميرلوبونتي وليفى ستروس ويتباعدان ، وعنصر من عناصر التقارب يمثل فى الاهتمام بالكوجيتو الذى لم يفكر أى منهما فى الاستغناء عنه ، وانما رأى ميرلوبونتي أنه يضمن توسيعه وافتتاحه كى يصبح كوجيتو خاص بسلطة تتحمل مسؤولية العالم عن طريق تنظيمه ، لا كوجيتو خاص بفكر منفصل . وهو ما تبينه ايضا اعمال ليفي ستروس ، فهو يلاحظ فى اقترابه من العقلية المتوحشة أو البدائية انها تندمج مع كل ما يشكل حياة الجماعة . ويلتقى الفكر والحياة فى حركة توسع الحياة كى تجعل منها وسيلة لتنظيم العالم . وتشجع هذه النتائج ميرلوبونتي على تأسيس المثل الذى يترعرع فى علم أسطوري بواسطة حركة عامة للوعى لها سلطة على العالم ، تنمو بداخله عن طريق اجتيازه . ويرجعنا هذا الدعى الأسطوري فى خصائصه الى وظيفة أكثر عمومية تساعد ، وعن طريق

(1) Michel Lefeuve, Merleau - Ponty Audeh de la phénoménologie. Paris, Librairie Kincksiek 1976 p 308ç

(2) Merleau - Ponty Signes op cit p. 155

(3) Ibid p 157

الرجوع إليها يمكن لأي متحضر أن يفهم ما يضعه الابدائي من أساطير يلتزم بها . فالمعنى ليس غائبا عى الحركة التى يوجد بواسطتها نى العالم ، وما كان غريبا فى حياة الابدائيين يتضح فى أعمال ليفى ستروس باعتبارها بملك معنى . وهكذا يبدو عمل ليفى ستروس معضدا اقضايا ميرلوبونتى الفلسفية (١) .

ويصعب من جهة أخرى اتعاق كل من ليفى ستروس وميرلوبونتى ، فى صمود الوعى نحو العالم يستطيع ان يكون له مساحة من المعنى ولكنه لا يحدد القواعد أو القوانين . . وإذا كانت دراسة الاتساق الأولية للقراءة أو الأنظمة الأسطورية تكشف وجود القواعد أو القوانين التى تحكم التبادلات الزوجية والأساطير ، فاننا مدعوون الى مصدر آخر للتفسير خلاف ما تقترحه الوظيفة العامة لمعنى العالم والذات والآخرين . فيفتقد حل ميرلوبونتى أخذ النزعة الرمزية فى الاعتبار . فهناك نظام للرمزية يلعب على مستوى ما تدركه المعانى لا على مستوى اللغة المتحدثة كى تجعل من مجموع العناصر المحتفية فى الطبيعة التعبير الرمزى لروابط الذاتية المتبادلة ، التى تربط أعضاء الجماعة فى مختلف مستويات الواقع الاجتماعى . فالوعى لا يقوم بتأسيس النظام الرمزى كاحد احتمالاته ليشير الى العالم بل عكسيا النظام الرمزى هو الذى يحدد للوعى مكانة فى عالم لم يعد الوعى يحتل فيه المركز (٢) . ويعتقد البعض أن ليفى ستروس هو رجل القيم بشكل أكبر مما هو موجود لدى ميرلوبونتى ، فالأسطورة تعنى نفس الشيء فى كل زمان ومكان ، ولكن بالنسبة لميرلوبونتى فان نوع البنية التاريخية التى يهتم بابرزها أقل قبليية وعمومية (٣) .

(1) Lefeuve, op cit p. 308

(2) Ibid .

(3) Colin Smith . Merleau - Ponty and Structuralism . The Journal of the British Society for Phenomenology Vol 2 No 3. October 1971 , pp. 46 - 52, p 47

موقف ميرلوبونتي من دراسة الفرد والمجتمع :

لقد نظر ميرلوبونتي الى علم الاجتماع من خلال كل من الفنونولوجيا والبنوية وانطلاقا من موقعه كفيلسوف وجودي . وابتداء من مؤلفاته الأولى أثار مشكلة الآخر والعالم الاجتماعي . فقد ذكر في « فنونولوجيا الإدراك الحسي » : « ان علينا ان نعيد كشف العالم الاجتماعي بعد كشفنا للعالم الطبيعي ، ليس كموضوع ضمن موضوعات أخرى ، وإنما كجمال دائم او بعد من أبعاد الوجود : فانا استطيع أن استدير عنه ولكني لا استطيع أن أكف عن كوني في موقف بالنسبة له » (١) .

وقد شكل الموقف في فنونولوجيا ميرلوبونتي الوجودية الخلفية التي يتم من خلالها فهم الإنسان في المجتمع . وإذا كان التعبير « دور » rôle قد استخدم في علم الاجتماع ليعني نقطة دخول الفرد في البنية الاجتماعية فإن هذا يعني أنه لم يكن يوجد مكان للأفراد أو البشر الواقعيين في نماذج البنية الاجتماعية لعلم الاجتماع وإنما يوجد له أدوار ، منزوعو القدرة على الابتكار أو الإبداع . وعندما يتم تحدى هذا التعريف للدور وزالت الجوانب النمطية أو المعيارية له بلازاء الأداء الواقعي ، اتضح اننا مازلنا نجد ان الفرد الواقعي مجرد في داخل تعدد الأدوار (٢) .

(1) Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception* op. cit p 415

انظر أيضا الجزء المخصص للآخر في الفصل الثالث من الباب الأول ، من هذا العمل .

(2) H. Goffman . *Encounters* Harmonds worth , penguin

1961 p 117 Quoted in Spurling op cit p 87.

ويأخذ الموقف في اعتباره كلا من عمومية البشر الواقعيين وخصوصيتهم ، كما يأخذ في اعتباره أن أغلب سلوكهم يفهم في ضوء لعب الدور ، بينما في الواقع أن السلوك يعبر عن قدرة على التماثل وتجاوز المعطى وتحويل المعنى المقدم الى الفرد . إذن الموجودون هم البشر في مواقف لا مجرد بشر . فمفهوم الموقف يسمح بالحديث عن الفرد في علاقته بالآخرين ، أي عن المجموعات الاجتماعية بقدر وجودها في الخبرة الصالحة وفي الممارسة العملية للأفراد (١) .

إن مفهوم الموقف يجعل البشر واعين بتعدد الظواهر الاجتماعية ، والانسان ما هو سوى جزء من موقفه . ذلك أن الموقف يتكون من ممارسات وارتباطات الشخص أو الجماعة وبالتالي يتحقق من خلال الأعمال والخبرات . كما توجد مواقف معاشة بشكل واضح بينما تظل غيرها من المواقف الأخرى كامنة أو مرتبطة بطريقة سلبية (٢) . فمثلا الموقف ، أو المشروع الوجودي ، كما يحلو لبريولونتي أن يسميه ، الخاص بالبروليتاريا يختلف حسب الوعي الطبقي وحسب المدى الذي يعيش فيه الناس استغلالهم الطبقي . ويمطى بريولونتي مثالا يصور فيه أهمية الموقف . ففي كل الثورات يوجد المتميزون الذين ينضمون الى الطبقة الثورية كما يوجد المضطهدون الذين يدينون بالولاء للمتميزين . وكل دولة تضم خلائقها ، فلا الدولة ولا الطبقة تعتبر نكبة تهاجم الفرد من الخارج ، كما انها ليست قيم يضعها الفرد في الداخل . وانما هي أنماط من المشاركة تمتدعيها . وفي فترات الهدوء نجد الدولة والطبقة كثيرات لا تتوجه اليها سوى باجابات شاردة أو مشوشة . ويحول الموقف الثوري او الموقف الذي تواجه فيه الثورة خطرا قويا للروابط السابقة على الوعي ، التي كانت تربطني بالدولة او الطبقة ، الى مواقف واعية . وعندئذ يصبح الالتزام الضمني بالدولة التي كانت حتى اللحظة مجرد

(1) Spudling , op cit p. 87

(2) Ibid p. 88 - 89

شيء يعيشه المرء ، التزاما مكتشوقا وظاهرا (١) . ويرد هذا التحليل الذي يقدمه ميرلوبونتي عن علاقة الفرد بالمجتمع عن نظرة عميقة من جانب فيلصوف مدرك للبعد الاجتماعي ، كما يصهر الاضافة التي من الممكن أن يضفيها الفيلسوف على علم الاجتماع .

ولكن ما هو الموقف : هل هو حياتي الماضية ، وأسرتي ، ومهنتي ، وانتمائي المرقى ، والجنس الذي انتسب له . ، يتكويني الاجتماعي أم خليط من هذا كله ، وإذا كان كذلك فأى خليط ؟ والباحث الذي يريد فهم سلوكه وسلوك الآخرين ، خبرته وخبرة الآخرين لا يجد أمامه سوى أن يختار ، مخاطرا هكذا أن يفرض رايه الخاص ازاء الأحداث ، وقد يكون لهذا الرأي خاصيته المميزة *idiosyncratic* الا أنه لا توجد مواقف « في الخارج » ننظر اليها كوقائع اجتماعية ، وإنما توجد طرق لفهم الناس في المجتمع ، طرق مفتوحة أمام مختلف التباينات ، حسب الافتراضات والاهتمامات العلمية للباحث . علاوة على ذلك فإن تحديد موقف فرد أو جماعة يصلح لتقييم خبرة أو سلوك المهتمين ، مادام السياق بشكله الكلي يعطى السلوك أو الخبرة معناه . وهنا نجد أن الباحث الفنونولوجي على عكس الباحث الوضعي ، ينظر الى الأمر باعتباره دعوة الى مزيد من التنظيم الراديكالي ، الذي يأخذ في حسابه موقف المنظر . . *Theorist* الباحث وافترضاته في علاقتها بما يبحثه (٢) .

وقد رأى ميرلوبونتي أن البنية تثري البحث الانثروبولوجي ، الا أننا نستطيع القول أن نظريته اليها كانت متميزة عن نظرة كافة العلماء البنيويين ، لقد رأى ميرلوبونتي مع فكرة البنية نظما كاملا من الفكر

(1) Merleau - Ponty *phénoménologie de la perception* , op cit p 417

(2) Spurling op cit p 89

يستجيب في كل المجالات لحاجة العقل ، وتشير البنية بالنسبة الى الفيلسوف ، باعتبارها موجودة في خارجنا في الانساق الطبيعية والاجتماعية وفي داخلنا كوظيفة رمزية ، تشير الى طريق خارج عن الارتباط بين ذات وموضوع وهو ارتباط سيطر على الفكر من ديكرت الى هيجل ، انها تجعلنا نفهم بشكل خاص ، فيما يرى ميرلوبونتي ، كيف تشكل حلقة مع العالم الاجتماعي - التاريخي ، حيث يكون الانسان منحرف عن المركز *excentrique* ولا يجد البعد الاجتماعي مركزه سوى في الانسان . ان ما يهم الفيلسوف هو ان البنية تأخذ الانسان كما هو في موقفه الفعال من الحياة ومن المعرفة . والفيلسوف الذي يهتم بها ليس هو الذي يريد تفسير العالم أو بناءه ، وانما الذي يريد تعميق دخولنا في الوجود (١) .

ويقترح ميرلوبونتي برنامجا مكونا من بنيات عامة يتيح استنباط البنيات من بعضها البعض بواسطة التحولات المنظمة ، كما يتيح بناء مختلف الانساق الممكنة فيما وراء الانساق الموجودة - بهدف توجيه الملاحظة الابجدية نحو بعض التنظيمات الموجودة حرصا على عدم إغفالها . وهكذا تظهر في عمق الانساق الاجتماعية بنية تحتية شكلية *une infrastructure formelle* . ونميل الى القول ، كما يقول ميرلوبونتي ، بانها فكر غير واعى او هي استيق للعقل الانسانى ، كما لو كان العلم الموجود لدينا مشكل من قبل في الأشياء ، وكما لو كان النظام الانسانى والثقافة هو نظام ثان طبعى تسيطر عليه ثوابت *invariants* أخرى ، وفي حالة وجود تلك الثوابت ، وحتى اذا وجد العلم الاجتماعى الذى يتجاوز البنيات » « *métastucture* » فان العلم الذى نصل اليه لن يلغى الخاص ، تبليا مثليا لا تلغى الهندسة التعهيدية الحقيقة المحصورة لعلاقات المكان الاقلىدى . فيوجد في علم

(1) Merleau - Ponty Signes op cit p 155

الاجتماع بالاضافة الى ذلك اعتبارات للقياس *échelle* ، وكون علم الاجتماع تعممي لا يسلب شيئا من علم الاجتماع المعنى بالجماعات الصغيرة *microsociologie* . و تتميز النماذج الخالصة والرسومات البيانية التي تضع منهاج موضوعيا خالصا ، أدوات للمعرفة . واول ما تبحث عنه الانثروبولوجيا الاجتماعية هو البنات البسيطة مما يقودنا الى الوجه الآخر للبنية والى تجسدها *incarnation* (١) .

وقد اكد ميلويونتي على أهمية التحليل الموضوعي للمعاش واعتبره من اكثر المهام التصاقا بالانثروبولوجيا ويميزها عن علوم اجتماعية اخرى مثل الاقتصاد او علم السكان . فان القيمة « » *« valeur »* والبرود او المائد *rentabilité* والانتاجية *productivité* او السكان لهم اشياء تختص بفكر يحيط بالبعد الاجتماعي ، ولا نستطيع ان نطلب منها ان تظهر بشكل خالص في خبرة الفرد . بينما على العكس ، لا بد ان نجد متغيرات الانثروبولوجيا ، ان عاجلا او آجلا ، في مستوى يكون فيه للظواهر معنى انساني مباشر . والخبرة في الانثروبولوجيا هي طريقنا كما يقول ميلويونتي لادخال ذوات اجتماعية في « كل » حيث يوجد مركب جاهز يبحث ذكائنا عنه في اجتهاد ، مادما نعيش كافة انساب حياتنا الثقافية في شكل وحدة واحدة لحياتنا . ورمي هذا بناء نمسق دلالة عام « » *« une système de référence général »* حيث تجد وجهة نظر البدائي والمتحضر مكانا لها ، وحيث تتضح اخطاء كل منها ، وحيث نبنى خبرة متمسقة تصبح متاحة ، من حيث البدا ، امام البشر المنتمين الى بلد آخر والى عصر آخر (٢) .

وهكذا يصل ميلويونتي الى القول بان الانثولوجيا او الانثروبولوجيا

(1) Ibid p 149

(2) Ibid p 150

خاتمة

وبعد ان عرضنا باستعاضة ما رايناه الطريق الذى قطعه الفيلسوف لتحقيق هدفه الاسامى وهو اقامة فلسفة جديدة : « الفنونولوجيا الوجودية » ، فلسفة تتيح الزواج بينها وبين العلوم الانسانية ، يبقى علينا ان نلقى نظرة اخيرة على عمله هذا . لا نقل اننا سنقوم بنقده لانه يتجاوز اى نقد ، وانما سنكتفى بمحاولة التعرف عما اذا كان الفيلسوف قد حقق الهدف الذى رسمه لنفسه لم لم ينجح فى ذلك وقد تساعدنا اعماله الاخيرة مثل : « علامات » و « المرئى واللامرئى » ، و « العين والعقل » ، و « اسلوب العالم » على معرفة ما اذا كان الفيلسوف ظل ثابتا على المبدأ ام انه قد تغير وادخل تعديلا على اهدافه .

ونقول منذ البداية ان هناك وحدة فى عمل الفيلسوف ابتداء من اعماله الاولى حتى « الاخيرة » . ولؤلؤه الاخير « المرئى واللامرئى » - الذى لم يكمله - قيمة خاصة ، فقد تضمن موضوعات عميقة رجع اليها الفيلسوف ، مرارا وتكرارا ، خلال مساره الفكرى والفلسفى . كما لا يفوتنا ان نؤكد انه فيلسوف اكايدى ، لم يتخل لحظة واحدة عن الدرامة العلمية الجادة او الفلسفة الخالصة ، كما لم يبدد اى جهد فى كتابة قصة او تأليف مسرحية ، بل انصرف كل اهتمامه الى مشكلات الفلسفة والعلوم الانسانية ، بما صاحب ذلك من نظرة نقدية الى عمله والى اعمال الآخرين ومن اخذ بالنتائج التى يقدمها العلم والبحث العلمى فى كافة المجالات ، سواء الطبيعية ام الاجتماعية .

ونكما ذكرنا هناك وحدة فى عمل الفيلسوف الذى ظل ثابتا حتى النهاية فى اهتمامه بالعلم ومحاولة اثراءه بنتائج الفلسفة الا ان اعماله الاخيرة ، وكتابه الاخير بصفة خاصة ، تحمل اهتماما متزايدا بالانطولوجيا *Ontologie* . حقا هى انطولوجيا جديدة تختلف عن

الأنطولوجيا التقليدية وتحل طابع الفيلسوف الخاص والتميز .. فقد
شعر بالحاجة الى البحث بعيدا بابل الوضول الى فهم أعمق لطبيعة
العالم . ألا ان هذه المحاولة لم تكتمل للأسف ، لميت الفيلسوف .

وتزايد في المؤلفات المتأخرة ، اهتمام الفيلسوف بالتعبير بكافة
اشكاله : اللغوي بأنماطه الأدبية والشعرية والفني بتشكيلاته وألوانه .
لقد حاول الفيلسوف من خلال الفنان والأديب والشاعر العثور على
علامات ، علامات تعبر عن وجود عبق *profondeur* حقيقي يتعين
أن تبحث عنه في الحياة بأكملها . وقد اعتبر الفيلسوف أن كل إبداع في
الفن هو نوع من الخلق يغير ويتغير ، ويضيء كافة الأعمال الأخرى
ويعمقها ويؤكددها ويعيد خلقها أو يخلقها مقدياً (١) . ويقدم الفنان عن
طريق تصوير الخارج ما يقع داخل الذات . ولكن لا تكن مشكلة الفن
الحديث في الارتداد الى الذات ، بل المهم هو الوصول الى الجمهور
أي تحقيق الاتصال .

ان اهتمامه بفن التصوير بالزيت *la peinture*
طرح تساؤلات جديدة : « فكيف نستطيع الاتصال دون الاستعانة بطبيعة
قائمة من قبل لتفتح عليها حواسنا ؟ » كيف يوجد اتصال سابى
على الاتصال أو تفكير سابق على التفكير (٢) .

ان هذا الفن ، مثله في ذلك مثل التفكير ، يلح علينا ان نفهم
ماهية الحقيقة التي تختلف عن الأشياء ، وليس لها نموذج خارجي ،
ولا أدوات تعبر مقصودة ، وبالرغم من ذلك هي الحقيقة (٣) .

(1) M. Merleau - Ponty *L'Oeil et L'Esprit* , Paris,
Gallimard , 1964 p 92

(2) M- Merleau - Ponty . *la Prose du Monde* . Paris,
Gallimard 1969 , p 79

(3) *Ibid* p 98

أن انطولوجيا ميرلوبونتي تتضح من خلال طرحه للعديد من تساؤلات . فهو يحاول استجواب التفلسف كى يفسر « السبت »^{١١} الذى حاول البعض أن يظف به الفلسفة ويبرر انمحابها من على مسرح الأحداث . لقد نظر ميرلوبونتي فى « المرنى واللامرنى » الى العالم نظرة جديدة ، فاعتبره ما نراه وما يتعين علينا أن نتعلم كيف نراه - بالرغم من رؤيتنا له . ونطرح عندئذ التساؤل من نحن ؟ وما معنى أن نرى ؟ ولا تقف الفلسفة بازاء هذا كمعجم ، يبحث عن بديل لفظى لاسم القائم بازائنا . فهى لا تريد أن تضع البديل اللفظى لما نراه كما يفعل عالم المنطق فى غرضه لقضاياه أو الشاعر فى تنظييه لكلماته أو الموسيقى فى تأليفه لموسيقاه . ولما تريد الفلسفة أن تجعل الأشياء من أعماق صحتها ، تعبر عن نفسها . ومهمة الفيلسوف هى التساؤل والاستجواب وإذا كان ينمى الجهل بالعالم وكرهه منه ، فذلك كى يجعل العالم والأفكار تنطق ، فالتساؤل هو الطريق الوحيد .

وإذا حاولنا أن نتعامل كما فعل الفيلسوف فنطرح التساؤل التالى : هل يرجع عجز الفلسفة الى ظهور مجالات جديدة فى ميدان البحث ؟ ... أى هل لدى نمو وسيطرة المعلوم الانسانية الى انكماش الفلسفة ونواحيها ؟ ... هل لبعثتنا حقاً المناهج والطرق الجديدة لتناول الواقع أو الظواهر عن الانسان وعن معطيات الخبرة الذاتية . وفى الواقع ان قراءة ميرلوبونتي تمساعدنا ولا شك على اجتياز هذا المأزق الذى نعيش فيه حتى الآن . فقد استطاع أن يأتى بجديد فى مجال العلاقة بين الفكر الفلسفى والاتجاه العلمى .

لقد انطلق ميرلوبونتي من الفنونولوجيا ومن الوجودية ولكنه تجاوز الاتجاهين فى شكل اتجاه ثالث يجمعهما ، فكان لهذا الجمع بالطبع الصبغة الخاصة التى جعلته يختلف عن كل اتجاه على حدة . لقد انبرى ميرلوبونتي للبحث عن شرط كل من المعرفة العلمية والفلسفية ، ووجده

فى الجسم ، او فى شكل تكوينى للذات داخل جسم ، فى اتصال مع العالم . وتقوم العلاقة بالآخر كحجر الزاوية فى فلسفته ، فمن خلال هذه العلاقة ادرك جسمى وادرك الأشياء والعالم . لقد اتخذا ميروبولونى الجسم كمصدر فعال لكافة ما نراه ، وكأساس عام للخبرة الانسانية . لقد فهمه كعنصر من عناصر العالم ، وفى نفس الوقت يتم فهمه من الداخل بامتباره المنطلق الذى ابدأ به تفكيرى وحديثى ، قبل أى فلسفة . اى أنه تلك النادية الأولى التى توجد ابتداء منها وعى ومعرفة . لقد قال سارتر فى المقال الذى نشره فى العدد الخاص الذى أصدرته « مجلة الأزمنة الحديثة » عن ميروبولونى عام ١٩٦١ ، قال : « أن ميروبولونى كان يعتقد فى مطلق واحد يعتبر هو المرء *anacrage* بالنسبة لنا ، وهو الحياة » (١) . كما قال أيضا : « لقد سعى على طريقة مونتني *Montaigne* الى فهم الانسان ، هذا الخليط من الخاص والعام الذى لا يماثل شيئا » (٢) .

فاذا كانت هذه الفلسفة تقودنا الى واقع معاش والى داخل فانها لا تتعزل عما يجرى فى العالم فهى ليست حياة خاصة وانما هى ذاتية متبادلة تربطنا ، كما قال ميروبولونى مرارا ، بالتاريخ بأكمله . ومن هنا اهتمام ميروبولونى بالسياسة ، فالظروف السياسية القائمة حينئذ حثت هذا التزاوج بين الفلسفة والسياسة . وقد اعتبر ميروبولونى أن السياسة هى « التراجيديا الحديثة » وكان ميروبولونى فى هذا المجال آمينا مع نفسه ، غير منحاز الى فريق دين آخر وانما حرص على الادلاء بدلوهم فى صدق ولما ، وبالرغم من أنه اعتبر الماركسية ، فى البداية ، الأمل بالنسبة لاجيال المثقفين ، وكان يمكن للبشر فى العالم كله ،

(1) J - P - Sartre - Merleau - Ponty Vivant: Les Temps Modernes, 17 e année, No 184 - 185 (no special sur Merleau - Ponty) Juillet - Décembre 1961 pp 304 - 376 p 311

(2) Ibid p 359

من خلال البروليتاريا ، ان يجدوا الوسيلة للتعرف على بعضهم البعض والانضمام الى بعضهم البعض ، نقول بالرغم من ذلك فانه قد اثار حفيظة الشيوعيين عند نشره لأرائه هذه في « الانسانية والأرهاب » : كما اثار بالطبع غضب الليبراليين لنقده الحاد لليبرالية . وقد أصيب ميرلوبونتي بخيبة ليل بعد ذلك في الماركسية والاتجاه الشيوعي وحركة البروليتاريا ولاحظ عدم وجود حركة بروليتاريا في المقياس العالمي . وكان من الطبيعي ان يغضب منه الشيوعيون عندها نشر « مغامرات الجدل » منتقدا الاتجاه الذي أيده من قبل ، واعتبروه مفكرا يمينيا . وهي تهمة هي منها براء . وقد ميز ميرلوبونتي بين الممارسة والماركسية ومبادئ الماركسية نفسها وحرس على عدم الخلط بين الشيوعية المطبقة والماركسية ، « فالماركسية تقوم دائما كمنظومة ... Matrix .. أو قلب من الخبرات العقلية والتاريخية » ... وهي « مجال ضخم للتاريخ والفكر المتراكم حيث نعمل ، ونتعلم التفكير » (1) .

كان اذن ميرلوبونتي صادقا مع نفسه في موقفه المؤيد للماركسية وفي موقفه المعارض لها . فاهتم ميرلوبونتي ينصب على الذاتية ، والحقيقة لا يمكن ان تقوم الا بازاء الذات . وقد ظلت مشكلة الحقيقة تؤرقه الى أواخر حياته وحرس باستمرار على الوصول اليها ، وذلك بمحاولة توضيح الطريق لأمم نفسه ، ولأمم الآخرين ، وهدم أعتان الفكر السياسي ، والتحرر من أساطير السلطة والمعرفة . كما أكد أهمية التاريخ الذي لعب دورا هاما بالنسبة لميرلوبونتي ، اذ انه اعتبره مجالا يتحقق فيه المعنى وليس فقط مجالا للصراع .

وفي دراسة ميرلوبونتي لعلم النفس ، حاول من خلال موقفه الفلسفي حل مشكلات السلوك التي لم تستطع مدارس علم النفس الموجودة حلها . وقد شكل علم النفس لديه المدخل الى كافة صنوف

المعرفة ومختلف الأساليب المنهجية ، فقد كان هو المجال الذى بحث فيه عن الحل . . . لقد نظر ميرلوبونتى الى الانسان لا باعتباره ذلك الامتداد المسطح للمل الذى يقوم على مدى البصر لماننا . . . فلا مجال لهذا التبسيط. يدعوى الموضوعية العلمية ، فان موضوعية الوجود او الكائن ليست سوى وهم . واننا لا نستطيع الحديث عن أجزاء للوجود وانما هناك وحدة . . . يمين هنا رفضه للنزعة الموضوعية المتمثلة فى السلوكية .

ان الفردية تقوم داخل بنيات تحدد وظيفتها . وان كان ميرلوبونتى قد رأى ان علم نفس الشكل او الجشتالتية تضيف جديدا الى الفنونولوجيا، فذلك لأنها توضح كثيرا من الظواهر ، كما انها خصبة على المستوى الامبريقي وقامت بربط الوصف بالتفسير . . . ومن هنا لم يتوان ميرلوبونتى عن تأييدها وتأييد ما جاءت به ، خاصة تفاديا للسقوط فى التناقضات التقليدية بين وعى وطبيعة ، جسم وروح ، مادة وعقل كما أكد ميرلوبونتى ان التحليل النفسى اذا تخلص من بعض معتقداته الجادة يمكن ان يثرى علم النفس ويشكل الامتداد الطبيعي لعلم نفس الشكل .

ولم يتوقف ميرلوبونتى عند علم نفس الشكل ، فعلى الرغم من أهمية هذا الاتجاه فى تأويل السلوك الا انه اخذ بشكل من أشكال السببية ، وكان يتعين عليه ان يعتمد على دراسة الظواهر كما هى معطاه فى الخبرة دون الرجوع الى فروض خاصة بأصولها السببية .

لقد أراد ميرلوبونتى ان تحذو الجشتالتية حذوه وتدخل مفهوم « الوجود » *existence* كى تبين ان السلوك ليس مجرد سلوك فيزيقي بأكمله او سلوك نفسى بأكمله بل هو « طريقة للوجود » .

ينبع اذن السلوك من فلسفة للبنية ، وعلى هذه الفلسفة ان تحترم أنظمة ثلاث هى : النظام الفيزيقي والنظام الحيوى وأنظمة الانسانى ، أى المسألة والفكر والحياة . وقد شكل علم النفس نقطة انطلاق ميرلوبونتى للبحث فى الإدراك الحسى . فبين كيف يحدث الإدراك

الحسى من خلال الجسم بأكمله بطريقة لا تقتصر على حلقة دون أخرى .
« فأنا أدرك بواسطة بنية وحيدة للشيء أو طريقة وحيدة للوجود تتحدث
الى كافة حواسي » (١) . وإذا كان المحسوس له أهبيته ، فإن ميرلوبونتي
لا يقتصر عليه وحده وإنما نادى بالانتقال الى اللاحسوس أو المعنوي
الذى يضاف على المحسوس معناه .

وقد انتهى بالتاكيد على ضرورة الكشف عن العلاقات والروابط التى
تجمع بين الذات والعالم والذات والاخرين ، فلم يعد هناك موضع
لاى فصل .

وقد تعرض ميرلوبونتي للنقد والاتهام بأنه يجعل العزم بدون قيمة
ومستحيل ، وهى فكرة خاطئة . فانه اذا كان يناقش الوقائع التى يقدمها
التجريب العلمى او الطب النفسى ، فذلك بهدف ان هذه الوقائع تدبر
الاطر الانطولوجية التى تظهر من خلالها ولا يريد ميرلوبونتي من العالم
le savant ان يتحمل مسؤولية الميتافيزيقى أو مهام الفيلسوف ،
بل انه يعنى ببساطة ان العالم يفكر ، كائى شخص ، فى ضوء انطولوجيا ،
وان هذه الانطولوجيا توجد فى تعارض مع وجهات النظر التى تحاول
الخبرة الطبيعية ومن خلالها الخبرة العلمية فرضها .

وقد حافظ ميرلوبونتي على نفس المنطلق فى تعامله مع علم
الاجتماع : فلا يوجد تمييز بين واقعة وماهية ويتمين الغاء الفكر السببى
الذى هو دائما نظره الى العالم من الخارج اما الاستقراء الخالص فهو
اسطورة يتمين نبذها .

ان العلم فى مجال علم الاجتماع والانثروبولوجيا لا يوجد الا فى
التقاء خبرتنا بالخبرة الاخرى فتتضح كل منها بواسطة الاخرى .

(1) Merleau - Ponty - Sens et non - Sens op cit p 86

واننا لا نبلغ الموضوعية عن طريق الدفاعنا نحو الأشياء أو الوجود فى ذاته ، وانما عن طريق كشف المعطيات الخارجية ، وكشف نظيرها الداخلى الذى نحفظ به كحماسية واحساس ، اى باعتبارنا تقع فى موقع داخلى بالنسبة للحياة والوجود الانسانى والوجود العلم *Merle* . . . اننا اذن نعيش الحياة ونصل الى المعرفة ، لا من خلال الوقائع والمساهايات التى ما هى سوى تجريدات ، وانما من خلال العالم والوجود ، ليسا كوقائع أو أنساق من الأفكار ، وانما كاستحالة لوجود المعنى أو الغلاء الانطولوجى (١) .

لقد لكد ميرلوبونتي على مفهومات فى علم الاجتماع ، تعتبر كلها مفهومات ايجابية مثل : « الذاتية المتبادلة » و « عالم الحياة » . و « الموقف » ، ولم ينظر اليها فى ضوء الفرد فى حياته الشخصية واجتوائه « لداخلى » له اولوية ، بل لقد ربط الذاتية المتبادلة بالتاريخ من خلال فاعلية الأفراد وممارستهم العملية ، ولا يتنمى كشف هذه الجوانب الا من خلال الفلسفة : فلسفة معاصرة تكشف المعنى فى الخبرة الحية وتقف جنباً الى جنب مع علم الاجتماع كى تكشف له الحركة التى تتحول بواسطتها الحياة الى حقائق .

واذا كان ميرلوبونتي قد حرص على اثناء البحث الانثروبولوجى بالبنية ، فان نظره اليها كانت متميزة ، فهى نظام كامل من الأفكار ، موجودة فى خارجنا ، فى الأنساق الطبيعية والاجتماعية ، وفى داخلنا كوظيفة رمزية تند عن الارتباط بين ذات وموضوع . وتتبع أهمية البنية من أنها تدخل فى حلقة دائرة مع المجتمع والتاريخ من ناحية ، ومن ناحية اخرى تأخذ الانسان كما هو فى فعاليته داخل الحياة وإزاء المعرفة .

إن الانكشافات الأخيرة لميرلوبونتي تعان من انتصار الفلسفة على ما أسماه هو ذاته « ما هو ليس بفلسفة ، مثلاً هيجل » ، انتصار للفلسفة

(1) Merleau - Ponty Le Visible et l'Invisible p 156

فى ضوء حماسية جديدة ازاء اللغة وازاء الأدب والفن ، حساسية تحرك
القوى الكامنة فى المعالم الصلبة . ويطرح ميرلوبونتى من جديد أهمية
الرجوع الى المصادر ، « وفى رجوعها الى المصادر ، تفصح الفلسفة
عما تجده ، فهى ليست إلا بناء انساني ، يعلم الفيلسوف انها ، فى أحسن
الاحوال ، سوف تتخذ مكانها بين نتائج الحضارة (1) » .

واذا كانت الفلسفة تعبير لى لغة فهى تعتمد على اللغة وهذا
لا يمنعها من الكلام عبر اللغة أو الحديث عما هو سابق عليها ، من
العالم الصلبة . . . ولا تمتطيع اللغة أن تعلم ذاتها سوى من الداخل
عن طريق الممارسة .

والتساؤل الفلسفى ليس سوى هذا التساؤل الذى يمكن اللغة ،
فاللغة تمتلك كلاً من الفيلسوف والشاعر والصور فى محاولتهما إنتاج
لغة جديدة ، تبحث عن تعبيرها الخاص وعن كيانها الخاص ، وذلك
كى تجعل الفيلسوف يقف أمام امكانياتها .

وانا اذا اوشكتنا ان نضع الكلمة الأخيرة فى هذا العمل لنؤكد مع
ميرلوبونتى على دور الكلمة وأهيتها فى التعبير والاتصال ، فمن خلالها
استطعنا ان نقدم فكر هذا الفيلسوف وفلسفته ونظيرته - التى تكاد ان
تكون موسوعية - الى مختلف العلوم الانسانية ثم كشف الروابط التى
تجمع الفلسفة والعلوم الانسانية ، وتكاد تضعها فى بوتقة واحدة .
واذا كنا قد قصرنا فى بعض الجوانب أو لم تظهر بعض الافكار بوضوح
كاف ، فيشفع لنا صعوبة مؤلفات ميرلوبونتى خاصة كتبه الأولى ،
وغموض فكره فى مواضع عديدة .

ولا يسمنا أخيراً سوى ان نؤكد المساعدة التى شعرنا بها أثناء
اعداد هذه الدراسة ، ولعلنا ان تكون قد اضافت جديداً الى الصرح
الانساني للفكر الفلسفى والفلم الانسانى .

المصادر والمراجع

المراجع

أولا - المراجع العربية :

- ١ - إبراهيم ، زكريا : الفلسفة الوجودية ، القاهرة ، سلسلة اقرأ .
- ٢ - إبراهيم ، زكريا : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ .
- ٣ - إبراهيم ، زكريا : هيكل أو المثالية المطلقة ، الجزء الأول ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٠ .
- ٤ - السيد ، محمود رجب : المنهج الظاهر يأتى فى الفلسفة ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة عين شمس ، ١٩٧١ .
- ٥ - الشارونى ، حبيب : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٤ .
- ٦ - أنور ، علا مصطفى : التفسير فى العلوم الاجتماعية ، دراسة فى فلسفة العلم . القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ .
- ٧ - بياجية ، جان: البنيوية ، ترجمة عارف منبنة وبشير أوبرى ، بيروت ، منشورات عوينات ، ١٩٧١ .
- ٨ - حسين ، نازلى اسماعيل : الشعب والتاريخ : هيكل ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٥ .
- ٩ - حنفى ، حسن : الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية ، الفكر المعاصر ، عدد ٥٩ يناير سنة ١٩٧٠ .
- ١٠ - حنفى ، حسن : فى الفكر الغربى المعاصر ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٢ .

- ١١ - سارتر ، جان بول : تعالى الأنا موجود ، ترجمة وتعليق
د. حسن حنفي حسنين ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٧ .
- ١٢ - قنصوة ، صلاح : الموضوعية في العلوم الانسانية ، عرض
نقدى لمناهج البحث ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .
- ١٣ - ماركوز ، هريوت : العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية
الاجتماعية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف
والنشر ، ١٩٧٠ .
- ١٤ - هوسرل ، أدمووند : التأملات الديكارتية ، ترجمة د. نازلى
اسماعيل حسنين ، القاهرة ، دار المعارف .
- ١٥ - هيجل ، ج.ف.فردريك : محاضرات في فلسفة التاريخ ،
ترجمة امام عبد الفتاح امل ، مراجعة د. فؤاد زكريا ، بيروت ،
دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨١ .
- ١٦ - وهبة ، مراد : محاورات فلسفية في موسكو ، القاهرة ،
دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٤ .
- ١٧ - وهبة ، مراد (محقق) : يوسف مراد والمذهب النكابلى ،
اعداد وتقديم د. مراد وهبة ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .

(ب) المراجع العامة الأجنبية عن فلسفة ميرلوبونتي :

1 - Aron, Raymond : Mon petit camarade . L'Express, 12 - 25 Avril 1980 .

2 - Barnes, Hazel E : Sartre . London, Quratet Books, 1974 .

3 - Beisach, Ernest : Introduction to Modern Existentialism New York, Grover press Inc . 1972 .

4 - Blackhem M . J . : Six Existentialists Thinkers . London, Routledge and Kegan paul, 1961 .

5 - Bush, Thomas W . : The Role of the Cogito in the philosophy of Merleau-Ponty . Ph . D . Dissertation . Marquette University 1967 . Diss . Abstract . Vol . 28 .

6 - Carr, David : M. Merleau-Ponty. Incarnate Consciousness . In G . A . Schader (ed,) Existentialist Philosophers : Kirgaard, to Merleau- Ponty . New York, Mc Graw Hill 1967 . pp . 369 - 429 .

7 - Corvez , Maurice : La Philosophie de Heidegger , Paris , P . U . F . 1961 .

8 - Daly, James : Merleau-Ponty : a bridge between Phenomenology and Structuralism . The Journal of The British Society for Phenomenology . Vol . 2 No . 3 , Oct . 1971, pp . 53 - 58 .

9 - Debray, Regis : Cela s'appellait un intellectuel . Le Nouvel Observateur . No . 806, du 20 - 27 Avril 1980 .

10 - De la Campagne, Christian : Penser les Rapports de l'homme avec l'Etre . Le Monde, Samedi 2 Mai 1981 .

11 - De Waelhens, Alphonse : Une philosophie de l'Ambiguite dans : Merleau-Ponty : La Structure du Comportement paris : P . U . F . 1942 8^e éd. 1977 pp. V-XV .

12 - Durkheim, Emile : Les Regles de la Methode Sociologique . paris, P . U . F . 1942 .

13 - Fell, Joseph P : Heidegger and Sartre, An Essay on Being and Place . New York, Colombia University press 1979 .

14 - Freidrick, Carl J. (ed.) : The philosophy of Heigl . New York, The Modern Library . 1954 .

15 - Grawitz, M . : Methodes de Sciences Sociales . paris, Dalloz 1974 .

16 - Hanafi, Hassan : L'Exegese de la phenomenologie, Le Caire, Dar Al-Fikr Al-Arabi .

17 - Heidegger, Martin : Being and Time . Translated by John Maccurrie and Edward Robinson . Oxford, Blackwell, 1978 .

18 - ----- : Existence and Being . Introduction by Werner Brock . London, Vision press 1956 .

19 - ----- : What is called thinking ? New York, Harper Collophon Books 1968 (Introd . by Glenn Gray) .

20 - Heidsieck , Francois : L'ontologie de Merleau-Ponty, paris, P . U . F ., 1971 .

21 - Husserl, Edmund : phenomenology, Article for the Encyclopedia Britanica (1927) . New complete translation by Richard E. palmer in : Richard Zaner and Don Ihde (eds) : Phenomenology and Existentialism, New York : Capricorn Books 1973 .

22 - Jossin , Janick : Sartre face a son epoque . L'Express, 12 - 25 Avril 1980 .

23 - Kaufman, F. : Methodology of the Social Sciences . New York, the Humanity press, 1958 .

24 - Kerning, C . D . (ed.) **Marxism**, Communism and Western Society . A comparative Encyclopedia . Vew York, Herder and Herder . Vol . 1 pp. 272 - 280, 1972 .

25 - Kingston, F . Temple : French Existentialism . Canada, University of Toronto press . 1961 .

26 - Kockelmans, Joseph : Martin Hidegger . A first introduction to his philosophy . Pittsburgh, Duquesne University press 1965 .

27 - Kruks, Sonia . Merleau-Ponty : A **Phenomenomenological Critique** of Liberalism . in : Philosophy and phenomenological Research . 37 : 394 - 407 , March 1977 .

28 - Lefeuever, Michel : Merleau-Ponty . Audela de la phenomenologie . paris, Librairie Klincksieck 1976 .

29 - Lefort, Claude : Sur une Colone absente . Ecrits autour de Merleau-Ponty . Paris, Gallimard, 1978 .

30 - Luippen, W . A . and Koren, H . J : A First Introduction to Existential phenomenology . Pittsburg, Duquesne University Press . 1969 .

31 - Macledo, R . B . : Phenomenology, in D . L Sills (ed .) : International Encyclopedia of the Social Sciences . London, The Macmillan Co . 1968 Vol 12 .

32 - Maggiori, Robert : Les Chemins de la philosophie . Liberation . Jeudi 17 Avril 1980 .

33 - ----- : L'itineraire d'un Demystificateur . Liberation . Jeudi 1 er Avril 1981 .

34 - Petit, Philip . On the Idea of phenomenology . Dublin, Scepter Books, 1969 .

35 - Piaget, Jean . Etudes d'Epistemologie genetique, Paris, P . U . F .

36 - Plvcevic, Edo : Husserl and phenomenology, London, Hutchiuson University Library 1970 .

37 - ----- : Phenomenology and Philosophical understanding, Cambridge University press, 1975 .

38 - Rickman, H . P . : Dilthey, Wilhelm . in : P . Edwards (ed .) . The Encyclopedia of philosophy . Vew York, The Macmillan Co . , 1967 .

39 - Ricoeur, paul : Existential phenomenology . in Richard Zaner and Don Inde (eds .) : Phenomenology and Existentialism, New York, Capricorn Books, 1973 .

- 40 - Robinet, Andre · Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre avec
un expose de sa philosophie, paris, P . U . F . , 1970 .
- 41 - Sartre , Jean Paul : Le Diable et le Bon Dieu . Paris,
Liver de Poche .
- 42 - ----- : L'Etre et le Neant . Essai d'Ontologie phe-
nomenologique . Paris, Gallimard 1943 .
- 43 - ----- : Merleau-Ponty Vivant : Les Temps Mod-
ernes . 17 e annee no . 184 - 185 (no special sur Merleau-
Ponty) . Juillet - Decembre 1961 pp. 304 - 376 .
- 44 - Schrader, George : Existential philosophy : Ressurgent
Jumanism . in Schrader, G . (ed.) : Existential philosophers :
Kirgaard to Merleau - Ponty . New York, Mc . Graw Hill 1967
pp. 1 - 44 .
- 45 - Siils, David L . (ed.) International Encyclopedia of the
Social Sciences . New York . The Macmillan Co . 1968 .
- 46 - Smith, Colin . **Merleau-Ponty** and Structuralism . The
Journal of The British Society for phenomenology . Vol. 2 no 3,
October 1971 pp. 46 - 52 .
- 47 - Soloman, R . : Existentialism, New York, Modern Library
1974 .
- 48 - Spiegelberg, Herbert : The phenomenological Move-
ment . A historical Introduction . Vol . 1 . The Hague, Martinus
Nijhoff . 1969 .

49 - Spurling, Laurie: Phenomenology and the Social World .
London, Routledge and Kegan Paul 1977 .

50 - Les Temps Modernes (Numéro spécial sur Merleau-
Ponty) , i7 : 184 - 185 . Juillet - Décembre 1961 .

51 - Thion, S. Structurologie. Alethia : Le Structuralisme, Vo .
4 , Mai 1966, pp. 219 - 227 .

52 - Tilliette, Xavier : Merleau-Ponty ou la Mesure de
l'homme . paris, Sehers . 1970

53 - Tiryakian, E . A : Sociology and the Existential phenom-
enology . in M . Natanson (ed .) : Phenomenology and the So-
cial Sciences . Vol . 1 Evanston, North Western University
Press . 1973 .

54 - Van Peursen, Cornelis A : Phenomenology and Reality .
Pittsburgh, Duquesne University press . 1952 .

55 - Warnock, Mary : Existentialism . London, Oxford Univer-
sity press . 1970 .

* * *

الباب الأول : الفنونولوجيا الوجودية عند ميرلوبونتي	١٣ - ٢٤٤
تمهيد : لمحة عن حياة ميرلوبونتي وإنتاجه	١٥
الفصل الأول : مصادر فلسفة ميرلوبونتي	٢١ - ٩٠
١ - الفنونولوجيا	٢٣
تمهيد	٢٣
أولا - هيجل	٣١
ثانيا - هوسرل	٤٢
٢ - الوجودية	٥٧
تمهيد	٥٧
أولا - هيدجر	٦٢
ثانيا - سارتر	٧٢
الفصل الثاني : تطور الفنونولوجيا الوجودية في فلسفة ميرلوبونتي	٩١ - ١٢٨
تمهيد : الفنونولوجيا الوجودية قبل ميرلوبونتي	٩٣
تطور الفنونولوجيا الوجودية قبل ميرلوبونتي	٩٧
أولا - بنية السلوك	١٠١
ثانيا - فنونولوجيا الإدراك الحسي	١٠٩
الفصل الثالث : عناصر الفنونولوجيا الوجودية	١٢٩ - ٢٤٤
تمهيد	١٣١
أولا - الجسم	١٣١

١٣٢	١ - النظرية
١٣٦	٢ - الجسم كموضوع
١٤٦	٣ - مكانية الجسم وحركته
١٥١	٤ - الجسم باعتباره موجوداً جنسياً
١٥٧	٥ - الجسم واللغة
١٦٢	ثانياً : الإدراك الحسى وارتباطه بالجسم والعالم
١٧٤	ثالثاً : الآخر
١٩٦	رابعاً : الكوجيتو
٢٢٠	خامساً : الزمانية
٢٢٩	سادساً : الحرية
٤٠٣ - ٢٤٥	الباب الثانى :
٢٤٧	تمهيد
٣٠٧ - ٢٤٩	الفصل الاول : السياسة
٢٥١	تمهيد
٢٥٣	أولاً : موقف ميرلوبونتى من الماركسية
٢٥٧	١ - العنف أو الإرهاب وفلسفة التاريخ
٢٥٧	(أ) يوخارين
٢٦٥	(ب) تروتسكى
٢٧٤	٢ - البروليتاريا وفلسفة التاريخ
٢٨٦	٣ - تقييم ميرلوبونتى للماركسية والنظام الشيوعى
٢٩٦	ثانياً : نقد الليبرالية
٣٥٧ - ٣٠٩	الفصل الثانى : علم النفس
٣١١	تمهيد

أولا - هوسرل وعلم النفس	٣١٣
ثانيا - دراسة السلوك والمجال القنومئالي	٣٢١
١ - السلوكية	٣٢١
٢ - علم نفس الشكل أو المدرسة الجشتالطية	٣٢٦
٣ - تصور ميرلوبوتنى للسلوك والمجال القنومئالي	٣٣٤
ثالثا : بعض أمثلة من مساهمات ميرلوبوتنى فى علم النفس	٣٣٩
١ - علم نفس الطفل	٣٣٩
٢ - الإحساس وارتباطه بالإدراك الحسي	٣٤٣
الفصل الثالث : علم الإجتماع	٣٥٩ - ٤٠٣
تمهيد	٣٦١
أولا :	٣٦٣
١ - الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع	٣٦٩
٢ - هوسرل وقضية علم الاجتماع والفلسفة	٣٧٧
٣ - التكامل بين الفلسفة وعلم الاجتماع	٣٨١
ثانيا : دراسة الفرد والمجتمع	٣٨٢
- الاتجاه الوضعى	٣٩٠
- الاتجاه البنيوى	٣٩٨
- موقف ميرلوبوتنى من دراسة الفرد والمجتمع	٣٩٨
خاتمة	٤٠٤ - ٤١٢
المصادر والمراجع	٤١٣ - ٤٢٤

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٧٤ / ٧٨٠٩

الترقيم الدولي : I. S. B. N.

977 - 5 / 96 - 52 - 3

هنا الكتاب

دراسة عميقة لفنومولوجيا الوجودية عند واحد من أشهر فلاسفة العصر
هو الفيلسوف الفرنسي الكبير ميرابويونتي، تسعى إلى الكشف عن
أسس الفلسفة عند هيجل وهوسرل وعن تأثيره بفلسفة هيدجر وسارتر
وتطويع فنومولوجيا عنده وبيان بنية السلوك وفنومولوجيا الإدراك الحسي
وتظهر هنا فلسفة منه من خلال دراسة: الجسم، والإدراك الحسي
وارتباطه بالجسم والعالم، والآخر، والكهيتو والزمان والحرية. ثم تعرض
بالبیان والتأليل العميق لمدى إسهامه في الفكر السياسي المعاصر ودوره
الرائد في إثراء دراسات علم النفس وعلم الاجتماع بما يكشف عن التأثير
لعميق الذي تمارسه الفلسفة على العلوم الإنسانية .

إنه كتاب جدير بأن يقرأ

الناشر